

عبد السلام بنعبد العالي

هايدغر ضد هيجل



التراث والاختلاف

ما يدعُ رُشدٌ مِيجَدَ
التراثِ والإِخْلافِ

• عبد السلام بنعبد العالي: هايدغر ضد هيجل
(التراث والاختلاف)

• الطبعة الثانية، ٢٠٠٦

• جميع حقوق الطبع محفوظة

• الناشر: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع بيروت

هاتف وفاكس: ٤٧١٣٥٧ / ١ / ٠٠٩٦١ - ٧٢٨٤٧١ / ٠٣ - ٧٢٨٣٦٥ / ٠٣

E-mail : kansopress@hotmail.com

عَبْدُ السَّلَامِ بِعَبْدِ الْعَالِي

هَآيْدَغَرَضْد هِيَجَل الْتَرَاثُ وَالْإِخْتِلَافُ

السَّعْدُ

هايدغر ضد هيجل
التراث والاختلاف

« يتصرف الانسان كما لو كان مبدعاً للغة سيداً عليها . هذا في حين أن اللغة ، على العكس من ذلك تماماً : فهي التي تتعلم ، بالمعنى اللفظي لهذه الكلمة . والانسان لا يتعلم إلا استجابة للغة عندما يصغي لما تقوله وينصت اليها »

م . هايدغر

« إن التفسير الحق لا يفهم النص أحسن مما فهمه صاحبه . إنه يفهمه فهماً مخالفاً . بيد أن الفهم المخالف ينبغي أن يتم بحيث يدرك ذات الشيء » .

م . هايدغر

مقدمة :

في مسألة التراث .

على الرغم مما قد يوحي به هذا العنوان ، فلن أتحدث عن هيجل ولا عن هايدغر ولا عن موقف هذا من ذلك . إن ما أرمي اليه منه هو إن ينقل القارئ الى الأصول الفلسفية لإشكالية التراث : ذلك أن هذه الاشكالية المانية في اصولها ومسألة التراث طرقت ، وما زالت تطرق ، في نظرنا ، بالكيفية التي نحتها الفكر الالماني منذ بداية القرن الماضي حيث طرحت مسألة التراث في ملايسات سياسية وفكرية معينة . لذا فلسنا نقصد هنا بهذين الاسمين علمين من أعلام الفلسفة الالمانية بقدر ما نود أن نبلور فيهما الموقفين الأساسيين اللذين تمخض عنهما الجدال في المانيا ثم في روسيا وإيطاليا فيما بعد ، بل وربما ما زال يتمخض عنها كل جدال جدي حول مسألة التراث : الموقف الأول يمتد من هيجل إلى ديلتي وينظر إلى التراث من خلال نزعة تاريخية وداخل ميتافيزيقا الهوية والتطابق . أما الثاني فيضم اسماء متنوعة في الظاهر ويتواجد فيه جنباً إلى جنب كل من ماركس ونيثشه وفرويد وهايدغر . بل إننا نجد صداه حتى عند بعض المفكرين الفرنسيين المعاصرين .

ولا حاجة الآن للوقوف عند تلك الملايسات السياسية والفكرية التي تميزت بها المانيا خلال القرن الماضي والتي دفعت بحدة إلى طرح مسألة التراث . ويكفي أن نقول انها تميزت أساساً بظهور الوعي القومي وبرز

النزعات التاريخية وعلم التاريخ النقدي ونحت مفهوم الايديولوجية والاشعور . وقد تكرر هذا الموقف في روسيا فأخذ مشكل الوعي القومي يطرح مع العشرينات من القرن الماضي خصوصاً عندما احتك الروس بأوروبا مع حروب نابليون فأخذت « الانتلجنسيا » الروسية تطرح مسألة التراث ومسألة الهوية وتفتحت على الفلسفة الالمانية وأصبح « شلنج » في البداية هو رائدها في التفكير الى أن عرفت فيما بعد كلا من هيجل وماركس . ونفس الأمر عرفته ايطاليا عند قيام وحدتها .

في جميع هذه الحالات كان طرح مسألة الذات والهوية يتم في مقابل آخر يتحدى يقوته وسيادته . فكان « آخر » المانيا هو فرنسا بثورتها السياسية وانجلترا بمكانتها الاقتصادية . وكان آخر ايطاليا هو قوة فرنسا . اما آخر روسيا فكان « أوروبا » متمثلة في المانيا في حقبة وفي فرنسا في اخرى : فامام فروق متعددة تقوم الذات كهوية تكون من التمايز بحيث تصبح الفروق المتعددة التي تنخر الآخر وتجزؤه من الضالة لدرجة أنها تمحي امام هذا الاختلاف الأساس ، وفي هذه الحال تلجأ الذات إلى البحث عن جذور متأصلة تقوي وحدتها فتطرح مسألة التراث والتجذر التاريخي . وما يهمنا التأكيد عليه هنا هو أن مسألة التراث عندما تطرح تفرض دوماً مفهوماً معيناً عن الهوية وعن التاريخ ثم عن الوعي . وما نود القيام به هو محاولة تحديد المفاهيم التي تفترضها الكيفية التي تطرح بها مسألة التراث عندنا الآن في العالم العربي . فضمن أي تصور عن الزمان التاريخي تطرح هذه المسألة ؟ وداخل أية فلسفة عن الهوية والاختلاف ؟ وضمن أية فلسفة عن الوعي ندرجها ؟

لا يتعلق الأمر هنا بالطبع بالوقوف عند نشأة « آخر » الهوية العربية . ذلك الآخر الذي اتخذ اسماً متعددة عبر العصور والذي يتخذ اليوم اسم الغرب ، كما لا يتعلق ايضاً بمتابعة الكيفية التي كانت الذات العربية ترتد بها إلى نفسها (ويردها إليها الآخر) لترسم صورة ما عن نفسها (وعن الآخر) وعن ماضيها وتراثها . إن ما يهمنا هو الصياغة النظرية لمسألة التراث

عندنا . فنحن اذ ندرس التراث نريد منه أن يكون عامل تأصيل وخصوصية حضارية . كما نريد تملكه دون أن يتمكننا واستلهامه دون أن يستلبنا . ومن هنا يتبلور ذلك الإشكال الذي اعتدنا أن نلخصه عندما نقابل التراث بالمعاصرة . فماذا يفترض هذا التقابل ؟

لنقل بسرعة إنه يفترض مفهوماً زمانياً عن التراث ، وتحديدأ خاصاً للزمان التاريخي هو التحديد الهيجلي الذي يكون فيه الزمان صيرورة يفصل فيها حاضر متحرك الماضي عن المستقبل . إنه الزمان الذي يقوم ، كما بين هايدغر ، على مفهوم الحضور . لذا يريد هايدغر أن ينظر إلى مسألة التراث خارج فلسفة الحضور . وهو لا يعتبر التاريخ تابعاً لعدة عصور يتجاوز اللاحق منها السابق . وإنما ينظر إليه كما يقول من زاوية تاريخية أصيلة Historiale فبلفت لهذا الذي لا ينفك عن المضي . وهو لا يطرق مسألة التراث من وجهة نظر التجاوز الهيجلي⁽¹⁾ إنه ، على العكس من ذلك ، ينظر الى الماضي على أنه ما ينفك يمضي وإلى الحاضر على انه ما يفتأ يحضر . بهذا المعنى لا يكون التراث وراءنا ونحن لا نكون لا على مسافة قريبة ولا على مسافة بعيدة من أصولنا الفكرية⁽²⁾ . بل إن هذه الأصول تكون معاصرة لنا . ومن هذا المنظور ينهار التقابل بين التراث والمعاصرة .

(1) يقول هايدغر : « ... يقتضي ذلك ان يمرر الفكر الذي نقل الينا فيتمكن من العودة الى ما اختزن فيه : الى هذا الذي لم ينفك عن الوجود - الى هذا الذي يهيمن على التراث منذ بداياته وكان دوماً سبق منه ، دون ان يفكر فيه مع ذلك بوضوح ودون أن ينظر اليه كأصل (...) . ان حوارنا مع تاريخ الفكر لا يتحدد بالتجاوز وإنما بالرجوع الى الوراء (...) هذا الرجوع يقودنا الى ميدان أهل حق الآن وهو اول ميدان يستحق ان يذهب فيه التفكير الى الحقيقة في وجودها » .

M. Heidegger. Identité et difference in Questions 1. P. 283-4 Gallimard. Paris 1979

(2) يقول هايدغر : ان المسافات الزمنية وتسلسل العلل تمت الى التاريخ لا الى الوجود التاريخي الاصيل . فحينها نوجد تاريخياً ، لا نكون لا على مسافة بعيدة ولا على مسافة قريبة من الاغريق . اننا نكون بالنسبة اليهم في التيه والضلال » .

M. Heidegger: Chemins P. 275, Gallimard 1962.

إلا أن المعاصرة هنا لا تعني المثل المباشر والحضور الواعي . إن التراث يكون حاضراً زمانياً غائباً وعباً . أو لنقل ، مع هايدغر ، إن حضوره لا يتم كذاتية متعينة وإنما في اختلافه وانفصاله وتباعده .

يتعلق الأمر إذن بإعادة النظر في التراث خارج فلسفة الحضور وبعيداً عن مفهوم الأصل مثل اللاشعور الفرويدي ، لأنماط الزمان . يتعلق الأمر بتصعد الكائن وخلخلة كل تطابق وتعدد كل وحدة .

هذا التصعد لمفهوم الكائن لا بد وأن يتعارض مع الطرح التقليدي لمسألة التراث . ذلك أن هذه المسألة ارتبطت دوماً بالبحث عن التأثيرات والاستمرارات ، عن الاستقرار والدوام : دوام الأرض التي نحيا عليها ، واللغة التي نتكلمها ، والمدينة التي نعيش فيها والفكرة التي نعتقد حقيقتها . فنحن إذ نعتقد أن حاضرننا يستند إلى ضرورات قارة ومقاصد عميقة نلجأ إلى التراث لتقوية هذا الوهم بالخلود وإثبات « النحن » وحفظه . ومن هنا كان حديثنا دوماً عن تراث بصيغة المفرد ، بل وعن « التراث » بصيغة التعريف . ومن هنا أيضاً ارتبط حديثنا عن التراث بفلسفة متوحشة عن الهوية ترفض الآخر وترمي به في خارج مطلق ، ولا تنظر إلى الاختلاف والسلب إلا ك لحظة في بناء الهوية والأنسا . وربما إن الألوان لإحكام الانفصال في وجودنا ذاته والنظر إلى التراث ، لا في صيغته المفردة ، بل في غناه وكثرته والإصغاء لأصواته المتعددة لإنقاذه من ميتافيزيقا الذاتية وعدم استغلاله لتزكية ومنا بالخلود

إلا أن الأصوات ، كما نعلم ، لا تتكافأ في فرص أخذ الكلمة . فما أكثر تلك التي قمعت فاضطرت أن ترسم لنفسها مسالك معقدة وتتخذ دروباً ملتوية و« تختزن » في مكبوتات اللاشعور . غير أن مكبوتات اللاشعور هذه ، إن كانت لا تحترم أنماط الزمان فهي لا تندرج أيضاً وفق معايير القيم . وهذا يعني أن مسألة التراث ينبغي أن تطرح فيما وراء الخير والشر : فإذا كان التراث يشكل جانباً من مستوانا الرمزي Notre Symbolique فهذا يمنعنا من

النظر إليه من خلال نزعة ارادية تقرر ما ينبغي أخذه منه وما يلزم تركه :
فالأمر لا يتعلق بدخول متحف لاقتناء اشيائه الجميلة ولا باستعراض احقاب
للوقوف عند لحظاتها المشرقة ولا بابرار المفكرين الذين كانوا يساراً ضد كل
يمين . بل انه يعني ، على العكس من ذلك ، التحرر من الوهم الافلاطوني
لتاريخ - ذاكرة ، لإقامة ذاكرة - مضادة Une Contre-mémoire بحيث لا
يكون التراث وعاء نغرف منه ما يلئم حاضرننا ولا نلجأ اليه لاسترجاع
حقائق منسية وإحياء قيم غابرة . وإنما نعيد انتاج تلك الأصول لمابعة نشأتها
وكيفية ترسخها في لا وعينا . سيكون سؤالنا ، والحالة هذه : كيف تشكلت
ذاكرتنا العربية - الاسلامية وكيف ارسيت دعائمها ؟ وكيف ترسخت اصولها
وثبتت نماذجها ؟ ومجمل القول كيف اصبحت قيمها قيماً ؟ ولا داعي إلى
التأكيد بأن هذا السؤال ينطوي على اسئلة ضمنية تتعلق بالكيفية التي نحت
بها الآخر . ذلك أن جنياولوجيا الذات هي في نفس الوقت جنياولوجيا الآخر .
فالسؤال عن « النحن » يعني ايضاً السؤال كيف اصبح غيرنا « الآخر » وما
هي اشكال « الغرب » التي صنعها الخطاب العربي ؟

غير أن ما ينبغي التأكيد عليه هو أن هذه الأصول ، كما يؤكد هايدغر
مرة اخرى ، لا تعرض علينا نفسها بقدر ما تحفيها وتغلفها . فالتراث لا
يوجد وجوداً تاريخياً Historique وهو ليس محفوظاً بين دفات كتب الأصول .
انه موشوم على جسم « الشعب » ، عالق بأذانه ، منقوش على جدرانها ،
حال في لغته ، مكبوت في لا وعيه .

لا يتلخص التراث اذن في ما يسمى « ثقافة عامة » ولا تزول مسألته
إلى مجرد مسألة معرفية ترتد إلى مجرد صعوبات منهجية تتمثل في كيفية استعادة
الماضي ودراسة التاريخ وتأويل النصوص وتحقيقها . إن الأمر يتعلق ، بصفة
اقوى من ذلك ، بثوابتنا الفلسفية : بمفهومنا عن اللغة وعن التاريخ والهوية
بل وعن الكائن ذاته ! فإمّا أن تعتبر الهوية معطى أول ويقذف بالآخر في
خارج مطلق ، ويكون التاريخ إحياء لنفس خالدة وتقوية للوهم بالخلود . أو
تكون الهوية أمراً يغزي ويكتسح ، وحينئذ يكون البحث في التراث إصغاء

لأصواته المتعددة . اما أن يكون التاريخ تكراراً لا يميل للصورة التي استطاعت أن تسود والتي يقدم بها التراث ذاته ويؤرخ لها ويعيها ، أو يكون تملكاً لفراغاته وحفريات لصمته والتفاتاً للمنسي منه .

ذلك أنه لا ينبغي أن ننسى أننا إن كنا قد تعودنا الحديث عن التراث بصيغة المفرد فذلك لأننا اعتدنا أن ننظر إلى اشكال التراث في مركزيتها الرسمية فأخذنا نعتبر مركزاً ما اعتبره هو كذلك ونهمش ما همشه وما تفتأ تهمشه الصورة السائدة عنه . وربما حان الوقت لخلخلة تلك المركزية واعطاء الكلمة للهوامش .

يتضح لنا الآن أن اعادة الصياغة النظرية لمسألة التراث تفرض علينا ، قبل كل شيء ، اعادة النظم في المفاهيم التي رسخها التراث الميتافيزيقي وأزح بها لذاته متمثلاً في فلسفة هيجل - وخصوصاً مفهوم اللغة وتوليد المعاني ، ومفهوم الهوية ، ومفهوم التاريخ ذاته .

الفصل الأول

التراث ، الكتابة والايديولوجيا

1 - هايدغر ضد هيجل :

المتافيزيقا والكتابة

« على الرغم من أن النص الميتافيزيقي هو دوما نص مكتوب ، إلا انه ينطوي على الرغبة في ان يمتحي ليدع المجال للمحتوى الذي ينقله ويسعى ، في الأغلب الأعم ، الى تعليمه . وهذا بالضبط هو ما يجعل منه نصا ميتافيزيقيا » .

J. Derrida : De la grammatologie P . 229. Minuit 1967.

« إن الفيلسوف يكتب ضد الكتابة ، يكتب لكي يُقرّض النقص الذي تسببه الكتابة (. . .) الفيلسوف يكتب لكي لا يحيد عن دائرة الميتافيزيقا التي تتمركز حول اللوغوس » .

J. Derrida : Marges de la Philosophie. P. 346. Minuit 1972.

« كان هيجل ذاته قد وقع في هذا الفخ : فمن جهة لخص فلسفة اللوغوس في مجموعها وحدد الانطولوجيا كمناطق مطلق . وحدد تعيينات الوجود بكاملها كحضور ، وأعطى للحضور معنى دينياً . فجعل منه إقترباً للذات اللاتناهية من نفسها . ولهذا الأسباب ذاتها حط من الكتابة وجعلها تابعة . وهو عندما ينتقد اللغة التي وضعها لا ينتز ويعيب عليها ما تنسب به من نزعة صورية واعتماد على الرمز الرياضي فإنه لا يحيد عن ذات الأمر ولا يعمل إلا أن يفضح كون اللوغوس يوجد خارج الذات بعيدا عنها في عملية التجريد ويرى في الكتابة نسيانا للذات واغترابا وخروجاً ، اعني نقيضا للذاكرة المستوعبة للمتهمه » .

J. Derrida: De la grammatologie up cite p59.



تنظر الميتافيزيقا إلى الكتابة كوسيلة تعبير . انها الجسر الذي يسمح بعبور المعاني ، والمجاز الذي يقوم بنقلها . وهي أداة لتبليغ المعاني وتمثيلها ، ومناسبة لحضور المعنى ومثوله . فالميتافيزيقا تنفي مادية الدليل (Signe) وكثافته . وهي تعتبر الدال مجرد مظهر للمدلول . فتعطي اسبقية زمانية ومنطقية - بل وشرفية - للمعنى على الدليل ، للمدلول على الدال ، للفكر على المادة وللنفس على الجسد . وبما أن الكتابة ليست مجالا لإنتاج المعاني ، بما أنها مجرد جسم وتقطنه روح النص ، بما أنها مجرد قنطرة وتعبير ، فلا يعود الدليل إلا مناسبة لاستحضار المعنى الأصلي المستقل عن كل عملية إنتاج ، سواء أكان ذلك المعنى قد وجد في عالم مفارق ، أو كان محتوى ذهنيا أو مقصد ذات تعطي للموضوعات معانيها .

إن الميتافيزيقا تنظر إلى الكتابة كعملية حصر يهيمن عليها منطق الهوية . وهي لا ترى إلى النص كنسق يفيض بالمعاني un système Connotatif ، ولا إلى الدليل كتكثيف لعدة تأويلات وكفضاء تفاضلي defferentiel ، وإنما ككلمة ولفظ . واللفظ عندها هو الحد الذي يحصر المعنى ويحدّه ويحدده . إنه التعريف الأحادي الذي يعطينا ماهية الأشياء وحقيقتها : « إن فلاسفة الميتافيزيقا قد ساهموا في ترسيخ هذا الغموض عندما أرتأوا أن الدلائل والمعاني هي الواقع الفعلي الذي لا يلحقه التغير والذي يقبله الجميع . هذا في حين أن الفكر عندما يدرك شيئا سيستعرض سلسلة من العلامات والدلائل التي تقدمها له الذاكرة فيبحث عما يتجانس ويتماثل ، وأن الانسان عندما يطلق دليلا مماثلا على شيء ما ، يعتقد أنه تملك ذلك الشيء وأخضعه وأنه تمكن من معناه (. . .) إن الكلمات التي تسعملها اللغة البشرية قد ظهرت دوما ، لا كعلامات ودلائل ، وإنما كحقائق تتعلق بالأشياء التي تشير إليها »⁽¹⁾ .

(1) F.Nietzsche. Volonté de Puissance T 1.P.112. Trad G. Bianquis. Gallimard 1947.

إذا كانت المعاني إذن ليست مفعولات للكتابة ، وإذا كانت الكتابة أمرا ثانويا فلماذا تقبل الميتافيزيقا ، أو على الأقل لماذا قبلت في الأخير (ما دام سقراط لم يكتب) ، أن تسجن الحوار الفلسفي في جسم الكتابة وتلطح المعاني الميتافيزيقية بمادتها ؟

ذلك ، أن الكتابة لا تنحصر فحسب ، في كونها وسيلة تعبير وتمثيل وتبليغ ، وإنما في كونها أساسا أداة لحفظ المعاني وحمايتها ضد عبث الأقدار وفعل الزمن : فالميتافيزيقا إذ تلجأ إلى الكتابة فلتعطي معانيها طابع الخلود وتجعلها تعيش في حاضر دائم .. وقد يتم هذا ، إما بتقليص الزمان وتحويله الى نقطة ، وهي بالضبط نقطة التملك اللحظي للمعنى . وهذا ما نجده مثلا عند ديكرات الذي يرمي إلى ادراك المعنى في فعل الحدس الذي يستمد يقينه مما يتميز به من وحدة تجعل المعاني حاضرة في الذهن المتنبه . وحتى الرياضيات عنده لا تستمد يقينها من كتابتها الاستدلالية وصرحها الاستنباطي (ذلك الصرح الذي يكون ضياعا للحدس ومناسبة لعمل الذاكرة) بقدر ما تستمده من كيفية ادراكها لموضوعاتها . لكن ضبط الزمان وقهره قد يتمان بطريقة أخرى كذلك التي نجدها عند هيجل حيث تعكس الكتابة صورة الحركة التاريخية وتتحول الى ذاكرة ضخمة تحتزن جميع اللحظات . انها كتابة تقوم على الزمان والتاريخ ، ولكنه التاريخ التاريخاني الذي يقوم ، كما بين هايدغر ، على فلسفة الحضور ، والذي يحول الزمان ، في نهاية الأمر ، الى حاضر متحرك ويجعل السلب تحت رحمة المفهوم ، والاختلاف في خدمة التطابق .

هذا الحرص على الاستمرار والدوام هو ما يجعل الميتافيزيقا تنفر من النص البلوري المنقطع وتحرص على الكتابة الموصولة التي تلائم الفهم الافلاطوني للمعرفة التراكمية ، المعرفة - الذاكرة ، والتي يطبعها مفهوم الوحدة ، تلك الوحدة التي تعكس وحدة الذات المتملكة للمعنى والمتحركة فيه والتي تزود الكتابة بمضمونها .

نعم أن تدوين النصوص وكتابتها استخدم دوما لقهر الإنلاف الذي قد يلحقه الزمان ، والنسيان الذي قد يسببه التقادم ، وذلك لترسيخ المعنى وحفظه من الكلام الذي ينسخ بعضه البعض . لذا ارتبطت النصوص المكتوبة دوما بالمؤسسات الايديولوجية التي تسعى الى المحافظة والتقليد كالمؤسسات القضائية والكنسية والتعليمية حيث يكون النص المكتوب سلطة تحاول تلك المؤسسات أن تفرض عن طريقها نفوذها وسيادتها . فكأن الكتابة هي الوسيلة التي يصبح بها النص الميتافيزيقي موضوعا اخلاقيا يقضي منا احترامه وتقديسه ومعاملته « بنزاهة علمية » .

هذا الحضور الذي يطبع الزمان هنا يطبع الكائن كذلك . والكتابة الميتافيزيقية تقوم في نهاية التحليل ، على انطولوجيا التطابق والوحدة ، أي على انطولوجيا تعتبر الكائن موحدا باستطاعة وحدة المفهوم Concept أن تضمه وتجمعه في كل منسجم . يقول نيتشه : « تعطي الميتافيزيقا لكتاب الطبيعة تأويلا روحيا كذلك الذي كانت الكنيسة وعلماءها يعطونه للكتاب المقدس »⁽²⁾ .

إذا كانت الكتابة تقوم بحفظ المعنى ، فهي بالرغم من ذلك لا تعمل على انتاجه ، لهذا فإن دورها ثانوي من هذه الزاوية . اهذا الدور الثانوي الذي تعطيه الميتافيزيقا للكتابة ليس في واقع الأمر إلا اعلاء لفعل القراءة ، وتقديما للصوت واللوعوس على العلامة والأثر . والقراءة هنا هي ذلك الفعل السحري البسيط الذي يلغى المادة المكتوبة لينتمكن من روح النص ويسمع صوته وينفذ الى اغواره . انها ليست هي ايضا عملية انتاج تحول المادة الخام ، وإنما هي مجرد موقف انفعالي يتمثل في الانصات لخطبة النص والتقاط معناه . هذه ذات القراءة التي ينعم بها (التوسير) مؤلفات الشباب عند ماركس حيث كان هذا الأخير « يقرأ حضور الماهية » « المجردة » في وجودها

« العيني » الشفاف . في هذه القراءة المباشرة للماهية في الوجود ، يتجلى النموذج الديني للمعرفة المطلقة الهيجلية ، تلك الغاية التي يسعى التاريخ نحوها بحيث يصبح المفهوم مراثيا منكشفاً حاضراً بيننا بلحمه وعظمه (...) وهذا ما يسمح لنا بأن ندرك بأن الحين إلى قراءة الكتاب المفتوح ، وقراءة « كتاب الطبيعة الكبير » الذي يتحدث عنه « غاليليو » ، هي قراءة سبقت كل علم ، وانما ما زالت تجترّ الاوهام الدينية للحضور واسطورة الكتب المقدسة حيث كانت الحقيقة تنجسد في تلك الكتب وترندي كلماتها . وهذا ما يجعلنا نعتقد أنه لكي نعامل الطبيعة أو الواقع ككتاب ، حيث ينطق الخطاب الصامت للغة « تتألف من مربعات ومثلثات ودوائر » كما يقول غاليليو ذاته ، كان ينبغي أن تكون لدينا فكرة معينة عن القراءة تجعل من الخطاب المكتوب الشفافية المباشرة للحقيقة ، ومن الواقع صوت خطاب «⁽³⁾» . (بعض الابرازات من عندي) .

تقوم هذه القراءة اذن على ابستمولوجيا ديكارتيّة - غاليلية ، أي على ابستمولوجيا المباشرة وعلى فلسفة الحضور . حيث تؤول القراءة الى مجرد الشرح والتعليق مع ما يقتضيه المنهج الديكارتى من حسن تنبيه وتخلص من أحكام مسبقة وعدم تعجل ...

واضح مما سبق أن كل كتابة/قراءة تريد أن تقوّض الميتافيزيقا لا بد وأن تتخلص اساساً من فلسفة الحضور هذه ، سواء تعلق الأمر بمفهوم الزمان أو بمفهوم الكائن كحضور أو تعلق بحضور المعنى بالنسبة لنفسه أو بالنسبة للوعي . ولكنها مضطرة قبل هذا أن تقحم المعاني داخل عملية الكتابة/القراءة التي عملت على انتاجها ، أي أن تنظر إلى هذه العملية كممارسة دالة تدخل ضمن مجرى التفاعل الاجتماعي للممارسات الاجتماعية ، وبهذا تصبح مجالاً للصراع الطبقي ، وبؤرة التناحر بين إرادات

القوة ، وملتقى المنظورات Perspectives المتباينة . بهذه الكيفية لن يعود النص حاملا للحقيقة ، ولكنه لن يكفّ مع ذلك عن أن يكون مدار الصراع حولها . ومجمل القول ، فإن هذه القراءة المقوّضة للميتافيزيقا تنظر الى النص من حيث هو منبع مفعولات الحقيقة ، فتحاول أن تبرز « حياة الحقيقة » داخل المجتمع ، والسياسة التي تتحكم في قراءة النصوص وكتابتها ، وأعني مجموع القواعد التي يخضع لها انتاج النصوص والاعتراف بها وطبعها ونشرها ، وتداولها وتأويلها .

لا يهدف هذا التقويض اذن الى فك رموز المعاني والمفاهيم الميتافيزيقية وإنما يرمي إلى الكشف عن الطريقة (أو الطرق) التي تستعمل بها هذه المفاهيم وتروّج وتداول ، والتي بها تنتج ويعاد انتاجها . يقول نيتشه : « إن ما يهمننا أساسا هو معرفة الكيفية التي تسمى بها الأشياء ، لا معرفة ماهياتها . فما يشتهر به شيء ما ، ان اسمه ومظهره وقيمه وقياسه ووزنه - كل هاته الأمور التي تنضاف إلى الشيء بمحض الصدفة والخطأ ، تصبح ، من شدة ما نؤمن بها ، يشجعنا على ذلك تناقلها من جيل لآخر ، تصبح تدريجياً لحمه الشيء وسداه ، فيتحول ما كان مظهرا في البداية الى جوهر ثم يأخذ في العمل كمهاية »⁽⁴⁾ . لا يتعلق الأمر إذن بقراءة شارحة تفك رموز النص وتحاول أن تنفذ إلى اعماقه لإدراك الحقيقة التي يحملها والتي أودعها اياه كاتبه بعد أن دارت بخلده و« سكنت » ذهنه وجالت بفكره ، وإنما بقراءة لا تميز بين النص وكاتبه ، قراءة فعالة تنتج النص اللامكتوب والذي لا يكون مجال الكتابة إلا علامة عليه وعرضا من أعراضه .

واضح أن هذه القراءة لا يمكن أن تكون إلا قراءة مشخصة للأعراض ، والحديث عن العرض اعتراف بالاستحالة المبدئية لـ « عزل المدلول عن الدال عن طريق التأويل والتعليق ، وبالقضاء على الكتابة عن

طريق الكتابة الأخرى التي هي القراءة»⁽⁵⁾ . هذه هي القراءة الثانية التي يرى (التوسير) أنه يجدها عند ماركس في كتب نضجه «وهي قراءة مشخصة للأعراض لأنها تكشف اللامنكشف في النص الذي تقرأه فترده الى نص آخر حاضر بغيا به الضروري في النص الأول»⁽⁶⁾ .

لا يمكن هذه القراءة بالطبع أن تقوم على استمولوجيا المباشرة ، ولا على انطولوجيا المطابقة والوحدة ، ولا يمكن أن تقرأ الواقع على أنه « كتاب مفتوح » يعطي للقارئ معانيه بصفة فورية ، وإنما في تباعده عن نفسه ، هذا التباعد هو من صميم الواقع ذاته وليس راجعا لنقائص القارئ او قصوره المنهجي ، وهو تباعد يجعلنا لا ندرك مفعوله بحيث إذا أردنا أن نقرأه قراءة مباشرة وقعنا في فخ الفيتشية والوهم : « فحيثما كان ماركس الشاب ، في مخطوطات ٤٤ يقرأ مباشرة وعلى كتاب مفتوح الطبيعة البشرية في استلابها الشفاف ، فإن كتاب الرأسمال يأخذ بعين الاعتبار مسافة وتباعدة من صميم الواقع ، حاليين في بنيتهم ، بحيث يحجبان مفعوليهما ، ويتوجان ذلك المفعول بوهم قراءتهما المباشرة اي بالفيتشية »⁽⁷⁾ .

نحن إذن أمام قراءة تتهم المباشر ، فتحاول أن تنتج العملية الفعلية للكتابة الميتافيزيقية ذاتها ، والتي ليست هي عملية إظهار وتمثلك للمعنى الوحيد كما تريد الميتافيزيقا ، وإنما عملية لتوليد الاستعارات Procés de métaphorisation . انها قراءة لا تنظر إلى الدليل والنص من حيث يهيمن عليهما منطق الهوية بل من حيث ينخرهما الاختلاف . ذلك الاختلاف الذي يجعل « الواقع » ذاته بنية لا شعورية « تتكون » من الفراغات والتباعد ، فيقضي على مفهوم الوحدة وينفي قابليته للضم الكلي . لا عجب إذن أن تكون الكتابة « الملائمة » لهذه القراءة كتابة مقطعية تنبذ الاستمرار والوصل

J.Derrida: De la grammatologie. Op. cité. P.229.

(5)

L.Althusser: Lire le Capital op Cité P8-9

(6)

Ibid. P.14

(7)

وتقضي على الزمان كحضور وتهاب الامتلاء والتحقيق . إنها كتابة تقحم الزمان داخل النص ذاته ، ولكنه ليس زمان الحاضر المتحرك ، بل الزمان الذي ينخر الحضور ذاته ويجعل الهوية مفعولا لاختلاف ، والوحدة نتيجة لتعدد والعمق فعلا لسطوح . انها تحاول أن تقضي على الوهم الافلاطوني لمعرفة - ذاكرة لتنظر إلى النسيان في قوته الفعالة⁽⁸⁾ .

لا يمكننا ، والحالة هذه ، أن نفصل القراءة عن الكتابة . فالكتابة ، بهذا المعنى ، تقدم لنا نفسها مقروءة مؤوله . والنص لا ينتظر هذه العين التي ستجيء لترى فيه ما تراه . وانما هو يرى ذاته « فليست الرؤية هنا رؤية ذات فردية تمتلك القدرة على الابصار فتمارسه ، في انتباهها وشرودها . بل ان الرؤية تصدر عن الشروط البنيوية للنص ، انها علاقة الانعكاس ، المحايثة لمجال الاشكالية النظرية ، والتي تربطها بموضوعاتها ومشاكلها . وبهذا تفقد الرؤية امتيازاتها الدينية التي كانت تعطيها اياها القراءة الأولى (الميتافيزيقية) فلم تعد إلا انعكاس الضرورة المحايثة التي تربط الموضوع أو الأشكال بظروف وجوده ، تلك الظروف التي تتحدد بشروط انتاجه . وبعبارة أوضح : لم تعد الرؤية رؤية عين (عين العقل) ذات ترى ما يوجد داخل الحقل الذي تحدده الاشكالية النظرية . ان الحقل هو الذي يرى ذاته في الموضوعات والمسائل التي يعينها⁽⁹⁾ نحن اذن امام مقروء يقرأ ذاته ، أمام مقروء هو القارئ ، وموضوع هو الذات . فلا يتعلق الأمر بذات ناظرة

(8) ينهنا (هايدغر) الى ان ما نقوله عن النسيان عادة من حيث هو « خسارة » وضياح ليس الا نتيجة للفهم الافلاطوني الميتافيزيقي عن الذاكرة من حيث هي امتلاء وغنى . يقول : « لقد تعودنا أن نرى في النسيان مجرد عدم الاحتفاظ ، وبمجرد ضياع . (. . .) هذا في حين أن تاريخ الفكر الغربي لم يبدأ بالتفكير فيها يمكن ان يفكر فيه بل بالضياع بتركه في النسيان » Qu'appelle-t-on penser? P154 . « ان نسيان الوجود جزء من ماهية الوجود وهو الجزء الذي يجلب الوجود عن طريقه . ان النسيان من صميم الوجود الى حد أن فجر الوجود يبدأ كالكشاف للحاضر في حضوره . وهذا يعني ان تاريخ الوجود يبدأ بنسيان الوجود » Chemis

تقهرها صعوبة تأويل النص وانما بنص يفيض لوحده . وبالمثل فإن ما يحجبه النص ، أن اللامرئي ، ليس هو ما غاب عن عين ناظر ولا ما خفي عن رؤيته : « ان اللامرئي هو ما لم تره الاشكالية النظرية ذاتها في موضوعاتها ، انها الظلمة والعين التي لا تبصر انعكاس الاشكالية النظرية على نفسها . عندما تستعرض لا - موضوعاتها ولا - مسائلها كي لا تراها »⁽¹⁰⁾

نحن اذن امام قراءة/كتابة بدون ذات⁽¹¹⁾ . وأمام فكر بدون ذات مفكرة Cogito . ولكنها كتابة/قراءة غنية لا تعطينا نفسها الا فيما تحجبه عنا ، وبالضبط « فيما تحمله في طياتها من رخاوة ، خلف مظهر أقوى الحقائق بداهة ، في الصمت الذي يتخلل خطابها ، والنقص الذي يعوز مفاهيمها ، والبياض الذي يتسلل الى سواد كتابتها الدقيقة ، ومجمل القول ، في كل ما ينطوي على خواء رغم امتلائه »⁽¹²⁾ .

وخلاصة القول ، فإن القراءة المقوضة للميتافيزيقا ، لا تنظر إلى النص كما لو كان ينطوي على نية ما ، اللهم ان كانت تلك النية هي سوء النية التي لا تصدر عن أي كائن أخلاقي . وبهذا المعنى فهي إذ تقرؤه فلتنتج ما لم يفكر فيه . ولا حاجة إلى التأكيد من جديد بأن هذا اللامفكر فيه ليس هو ما غاب عن ذهن مفكر ، ذهن ذات مفكرة ، ولا هو ما يوجد خارج المفكر فيه بعيدا

Ibid P 26

(10)

(11) تذكرنا هذه القراءة/الكتابة بما يقوله م. فوكو عن حفرياته المعرفية التي « لا ترمي الى معاملة الخطاب كما لو كان مجموعة من الدلائل (التي تحيل الى مضامين ومحتويات ومثلات) ، وانما كتمارسات تشكل الموضوعات التي تتحدث عنها . حقا ان الخطاب تكون من الدلائل والعلامات . غير ان ما يقوم به لا يقتصر على استعمال هذه الدلائل كي تدل على الاشياء . وان عدم الاقتصار هذا هو الذي يجعل العلامات تتميز عن اللسان والكلام » . انها « لا تسمى أن تردد ما قبل فتحاول بلوغه في هويته المتحققة ، كما انها لا تحمي في قراءة متواضعة تفسح المجال لعودة النور البعيد في طهارته وضياته ، نور الاصل الذي كاد يزول . انما اعادة كتابة لا أكثر ولا اقل » وهي لا ترد الخطاب الى وحدة اصلية : « فالذات المبدعة من حيث هي علة وجود العمل الفكري امر بعيد عنها » . انظر بهذا الصدد .

L.Althusser: Lire le capital. op cité p. 25.

(12)

عنه : « ان اللامفكر فيه ، في فكر ما ليس نقصا يعيب ذلك الفكر . ان اللا - مفكر فيه لا يكون كذلك إلا بما هو لا - مفكر فيه . وكلما كان الفكر اكثر اصالة ، اغتنى « لا - مفكره » (. . .) اذا ما اردنا ان ندرك فكر المفكر ، علينا أن نبرز عظمة ما ينطوي عليه من أمر عظيم . حينئذ ندرك ما لم يفكر فيه » (13) .

2- هايدغر ضد هيجل :
التيه ومكر التاريخ

« إن المعلم في معبد دلف لا يُظهر ولا يخفي : انه يحبل ويشير » .

هيراقلبط

« ربما كان علينا ان نمجد تمجيداً اكبر الحشمة والوقار الذي يطبع الطبيعة ويجعلها تستر وراء اللغز وعدم اليقين . ربما كانت الطبيعة امرأة تعرف لماذا لا تفصح عن أسسها ودوافعها ؟ [. . .] عجباً هؤلاء الأغريق . لكم كانوا يعرفون أسباب العيش ! إن ذلك يستلزم البقاء على السطح في ثنايا الثوب ، عند القشرة والبشرة . انه يقتضي عبادة المظهر والإيمان بالشكل وبالأصوات والكلمات ، الإيمان بأولب المظهر . هؤلاء الأغريق كانوا سطحيين . . . من شدة عمقهم ! » .

نيتشه . مقدمة العلم المرح

ليس التاريخ عند هيجل تقدماً خطياً للانسانية لا تفتأ تسعد وترضى عن مصيرها . ذلك أن هيجل تجاوز بكثير المفهوم المبسط الذي اشاعته « الأنوار » عن التقدم . فالفكر المطلق الذي يظهر في التاريخ ليس مجرد تحقيق انسانية حكيمة راضية . صحيح أن التاريخ صيرورة للعقل المطلق والحرية الحققة للفكر . بيد أن هذا العقل ليس هو العقل المجرد الذي لدى الافراد ، والذي يعكس بطبعه الحقيقة في صحتها ، وليس هو مختلف الآراء الشخصية وما لدى الأفراد من وعي بذاتهم . ذلك أن هذه ليست إلا لحظات

للتاريخ وهي ادنى أن تريد ما يكون . انها في خدمة ما يتجاوزها . فإن كانت تحقق بشكل او بآخر معنى التاريخ ، الا أنها لا تقرر ذلك المعنى . فهذا المعنى هو المطلق وهو موضوعي بقدر ما هو ذاتي . انه جوهر التاريخ العام وبالرغم من ذلك فلا وجود له إلا عن طريق وعي الأشخاص الذين يحوزون أدوات في يد الفكر المطلق .

وهكذا فإن الانسان الفرد ، فيما هو كذلك ، يحقق تاريخياً غير ما يعتقد أنه يريد ، حتى وان كان ما يحققه بالفعل ليس غريباً عنه تمام الغربة . بهذا المعنى يتكلم هيجل عن فكر للعقل في التاريخ . بيد أن هذا لا يعني ان الانسان عند هيجل في أيدي قوة خفية تفعل به ما تشاء . إذ لا وجود للمطلق الا في الانسان . ولا يتعلق الأمر مطلقاً بشر اخلاقي كوني أو خطيئة أصلية بالمعنى الديني . يقول هيجل : « في التاريخ العام ينتج عما يقوم به الأفراد غير ما سعوا نحوه وبلغوه ولا علموا به أو أرادوه مباشرة . انهم يحققون مصالحهم . لكن يحدث ، في ذات الوقت ، أمر يظل مستتراً لا يدركه وعيهم ولا ترقى اليه انظارهم [...] فالعمل المباشر يمكن أن يسع أكثر مما يتجلى في ارادة صاحبه ووعيه . . . ان جوهر الفعل ، وبالتالي الفعل ذاته ، يرتد ضد صاحبه ويصبح بالنسبة اليه صدمة تقضي على الفعل وتلغيه »⁽¹⁾ . صحيح أن هناك من يقع على الضرورة التاريخية . هؤلاء هم عظماء التاريخ « الذين يعرفون من أين تؤكل الكتف » ، وهم الذين « تضم مقاصدهم الخاصة العامل الجوهرى الذي هو الارادة العامة . على هؤلاء ينبغي أن نطلق لقب الابطال . لأنهم استقوا مراميهم ومطامعهم لا من المجرى الطبيعي الهادئ المنتظم للحوادث [...] ولكن من منبع ما زال محتواه خفياً لم يبلغ الوجود الحالى » . هذا ما يجعل المطلق يسكن بجوارنا بالرغم منا ، ومع ذلك فلا وجود له من دوننا .

Hegel: *La Raison dans L'histoire: Introduction à la philosophie de L'histoire.* (1)
PP 111-112. Trad. Papaioannou. U.G.E. Coll. 10/18. Paris 1965.

ليس العقل الهيجلي اذن عقلاً أنوارياً . انه ليس مجرد نور يعكس بطبعه الحقيقة في صحتها . وهو لا يرقى الى الصواب الا عبر مزالق الخطأ . ذلك أن الانسان يعيش في عالم من الأوهام والانخداعات . ولعل هناك من يرد بأن فكرة الانخداع هذه لم يكن لتنتظر القرن التاسع عشر الاوروبي وانها شديدة القدم نستطيع ان نرجع بها ، فلسفياً ، الى اصولها الاغريقية ، وانها ظهرت فيما بعد عند اكبر الفلاسفات ويكفي أن نذكر اسماء كالغزالي وديكارت وف . ليكون وكنت لتأكد من ذلك . وبالرغم من هذا فإننا نستطيع أن نقول ان امرأ جديداً لم يعرف الظهور قبل هيجل وأن الفكر الجدلي غير منزلة الخطأ Le Statut de l'erreur والمكانة التي كانت تعطى له . فإذا كان اليونان قد تحدثوا عن قوة خداع كونية تناهض الخير وتوقع الانسان في مهاوي الخطأ والفساد هي قوة « الهيريس » التي كانت وراء سقوط اثينا واضمحلالها . وإذا كانت الفلاسفات الدينية تضع الشيطان مصدراً لكل شر وضلال ، وإذا كانت العقلانية الديكارتية فرضت وجود شيطان ماهر يخدع العقل ويغشه ، فإن هذا الخطأ لم يكن من القوة بحيث يصمد ويستمر في الوجود . فقد كانت هناك دوماً لحظة يرتفع فيها ويقهر . وحتى الفلسفة الديكارتية التي جعلت الخطأ من هيم الفكر ووضعت في العقل ذاته قدرات تعوقه عن المعرفة اليقينية ، بحثت عن وسيلة رفع الخطأ والقضاء عليه فرأت في اتباع قواعد المنهاج ما من شأنه أن يجعل العقل سليماً لا تعوقه عوائق الحس ولا الخيال ولا الذاكرة .

الظاهر أننا لا نستطيع أن نقول ذات الشيء عن كُنت ففيلسوف كونكسبرغ جعل الوهم يسكن العقل ذاته وأعطى لنشر المعرفة وجوداً فعلياً لا يقوى على رفعه الاستنجا بمعارف حدسية أو قواعد منهجية . انه ما يجعل العقل يضيع في اوهام ويجادل . هناك خطيئة اصلية للعقل هي خطيئة الميتافيزيقا . فإن كان يتناقض ويجادل فليس ذلك بفعل قوى خارجية . يقول هيجل : « ان كُنت أعلى من شأن الجدل . وهذا ما يشكل اكبر حسناته . فهو قد نزع عنه مظهر الوجود الاعتباري الذي كان التصور التقليدي يضيفه

عليه وعرضه كفعالية ضرورية للعقل»⁽²⁾ . الظاهر اذن أن كمنظ رفع الوهم إلى مستوى الوجود الضروري وجعل التناقض من صميم العقل ذاته . لكنه ، بالرغم من ذلك ، لم يرق به إلى مستوى التاريخ . وهذا بالضبط ما يعيبه عليه هيجل : « فبقدر ما كانت فكرة كمنظ عميقة بقدر ما كانت الحلول التي أعطيت للتناقض حلولاً سطحية . لقد شعر كمنظ بنوع من الحنان امام العالم واعتقد أن التناقض سيكون وصمة عار على جبينه ، وأن العقل هو الذي ينبغي أن ننسب اليه التناقض [...] في حين ان النقطة الاساسية التي ينبغي ان نتنبه إليها هي انه لا توجد فحسب اربع نقائص ، بل انها في جميع الموضوعات مهما كانت طبيعتها مثلما انها في جميع تمثلاتنا وافكارنا ومفاهيمنا»⁽³⁾ ليس الانخداع اذن كامنا في العقل ، وانما يوجد على مستوى التاريخ والكائن والعقل الكوني . الحقيقة والخطأ ليسا خصائص خطاب ، كما انها ليسا يقينا ذهنياً . وليس المنطق قواعد صورية تتحكم في القول او تضبط العقل المجرد . انها قوانين الوجود بكامله . المنطق انطولوجيا .

جل الذين اعقبوا هيجل حاولوا ان يطوروا فكرة مكر العقل هذه . الا أنهم اختلفوا في تأويلها كما اختلفوا في فهم الفكر المطلق : ذلك أن فلسفة هيجل ، رغم الحاحها على المنظومة والشق لم تكن لتخلو من التباس : اذ يمكن أن تجد امتدادها في اتجاهين متباينين : فلسفة في التاريخ تؤدي إلى نزعة انسانية بالمعنى الذي سيعطيه كل من فيورباخ وماركس (على الأقل في مؤلفاته الأولى) وهي تتجلى اساساً في كتاب « فلسفة الحقوق » حيث تكون الفكرة هي الارادة الكلية للدولة والدولة هي محقق التاريخ ، أو فلسفة المعرفة المطلقة التي تنتهي الى كتاب المنطق . في المنحنى الأول يكون الانسان مقياس الاشياء والفاعل التاريخي الاساس ، اما في المعرفة المطلقة فلا يكون الا صدى لمنطق التاريخ ناطقاً باسمه . في الحالة الاولى يكون الانسان

Hegel: Morceaux Choisis. Trad. H. Lefevre. Gallimard Coll. Idées. (2)

Ibid. (3)

مسؤولاً عن غوايته ، اما في الحالة الاخرى فإن الانخداع خطيئة ولعنة يقع الانسان تحت نيرها .

لا يعني هذا أن الهيجليين انقسموا قسمين ، كل اتخذ منحى خاصا من المنحيين إذ أننا نلغيها عند ذات المفكر حسب مراحل تطوره الفكري (هذه هي حال ماركس كما يذهب التوسير) . ولكن بما يهمنا هنا أن جل الذين نحتوا نظرية عن الوعي الخاطئ والاستلاب والاعتراب والايديولوجية واللاوعي اخذوا فكرة مكر التاريخ ليطوروها في سياق المنحى الأول واعني في اطار فلسفة تاريخانية انسانية النزعة . فلم يتجهوا الى النسق والمعرفة المطلقة وانما إلى اعمال الشباب ليجدوا فيها شهيدا للفلسفة الوجودية او للماركسية الانسية ، وانطلقوا من فلسفة التاريخ ليجعلوا من المطلق امراً في متناول الانسان وغاية للتاريخ البشري . ورغم أن كتاب « فينومينولوجيا الروح » يمزج بين الاتجاهين عند هيجل (حيث يبين ان المعرفة المطلقة لا تظهر الا في التاريخ وبفضله) فقد اتجهوا إليه اساساً باعتباره « علماً لظهور العقل » وتاريخاً للوعي البشري وهو يرقى نحو المعرفة المطلقة ، اي باعتباره نظرية في الوعي . لذا استوقفهم فصله عن « الوعي التقني » واجدين فيه واقع الوجود البشري . ولم يكن هذا الأمر وفقاً على الفكر الفرنسي (اعمال : جان فال 1929 ودروس كوجيف 1933—39 واعمال هيسوليت 1946-1947 وهنري لوفيفر في « نقد الحياة اليومية » . . .) ، بل اننا نجده عند غيرهم ممن حاول بناء مفهوم الاستلاب والايديولوجية وخصوصاً عند الماركسيين المجريين ، وعند لوكاش على الأخص (الذي يهدف في كتابه عن اعمال الشباب عند هيجل (1948) إلى ابراز البعد الانساني التاريخاني لفكر هيجل الشاب) . سيحاول هؤلاء جميعاً أن يترجموا الفكر المطلق إلى هذه اللغة الانسية . وسيقول فيورباخ انه الانسان الفرد ، وسيقول لوكاش انها الانسانية في كليتها وهي ترمي الى تحقيق مساعيها الاساسية . ولكنهم سيعتبرون جميعهم أن نظرية الايديولوجية هي نظرية في الوعي وان الايديولوجية وعي مغلوط وأوهام لا شعورية ، كما انهم سيقولون أن هذه الأوهام تتولد عن خلط بين

عصور التاريخ » وعدم احترام لمراحل تطوره . ويجمل القول إنهم يقيمون نظريتهم في الوهم على فلسفة تاريخانية تقوم في النهاية على الكوجيطو .

لعل هذا هو ما يفسر هجوم مفكر مثل التوسير على النزعة التاريخانية والانسانية ، وحرصه على « تطهير » مفهوم الايديولوجية من الرواسب التي علقته به بفعل الاشكالية التي نحت داخلها . يقول مثلاً (وفي مقال بالضبط تحت عنوان لا يخلو من دلالة الماركسية والنزعة الانسانية) : « تعودنا أن نقول ان الايديولوجية تنتمي الى منطقة « الوعي » . ينبغي ان نحترس من هذه التسمية التي لم تزل محتفظة بآثار الاشكالية المثالية السابقة على ماركس . وفي الحقيقة ان الايديولوجية لا شأن كبير لها « بالوعي » ، هذا إن افترضنا أن لهذا اللفظ معنى واحداً . [...] صحيح ان الايديولوجية منظومة من التمثيلات بيد أن هذه التمثيلات لا صلة لها « بالوعي » ، انها في اغلب الاحيان صور ، وحياتاً تصورات ، ولكنها لا تفرض ذاتها على معظم الناس إلا كبنيات دون ان تمر « بوعيهم » . انها موضوعات ثقافية تدرك وتقبل وتعاني وتعاشر ، فتفعل فعلها في البشر عبر مسلسل يفلت من ايديهم ان الناس « يحبون » ايديولوجيتهم مثلما كان معتنق الديكارتيه يرى ، أو لا يرى ، القمر على بعد مئتي قدم منه : ليس كشكل من اشكال الوعي وانما كموضوع من موضوعات « عالمهم » ، بل كعالمهم ذاته »⁽⁴⁾ .

بل إن ميشيل فوكويعلن صراحة رفضه لمفهوم الايديولوجية بالضبط لما علق به من جراء الاشكالية الأنسية الميتافيزيقية التي نحت داخلها . يقول : « تبدو لي صعوبة استخدام مفهوم الايديولوجية راجعة لأسباب ثلاثة : أولاً انها تقابل دوماً ، شئنا ام أبينا ، شيئاً مثل الحقيقة [...] ثانياً انها تحيل بالضرورة الى ما يقوم مقام الذات Sujet . وأخيراً فإن الايديولوجية هي دوماً في موقع ثان بالنسبة لشيء يشكل قاعدة وبنية سفلى⁽⁵⁾ »

L.Althusser: Pour marx. PP.239-240. Paris. 1972.

(4)

M.Foucault: In L'Arc No 70. PP. 20-21.

(5)

ونستطيع أن نقول ان فوكوي يحمل هنا مختلف الدواعي التي حدث بأغلب المفكرين المعاصرين الى نبذ هذا المفهوم بالرغم من إلحاحهم على أهمية الوهم والضلال امثال نيتشه وفرويد وهايدغر . . .

قد يرد البعض بأنه ليس من العسير علينا أن نجد عند هؤلاء جميعاً مفاهيم « مماثلة » لمفهوم الايديولوجية وانهم حتى وإن تجنبوا استخدامه فقد نحتوا مفاهيم تقوم مقامه كمفهوم اللاشعور كما هو عند فرويد و« مفهوم » الوثن عند نيتشه ، ومفهومي التيه واللامفكرية عند هايدغر .

لا يهمننا هنا كل من نيتشه وفرويد . ونكتفي بالوقوف عند هايدغر لتساءل عما إذا كان الأمر يتعلق عنده فحسب باستبدال للالفاظ ام بتحويل للاشكالية .

المعروف أن الفكر عند هايدغر لا يرد إلى تفكير فرد بعينه . فتاريخ الفكر ، كما هو الشأن عند هيجل ، هو تاريخ الوجود واللامفكر فيه ليس ما غاب عن ذهن مفكر ، ليس لا مفكر ذات مفكرة . الظاهر اذن ان هذا المفهوم قادر « أن يخرجنا من فلسفة الوعي بحيث لا يعود الضلال لا وعياً أو وعياً مغلوطاً ، وهذا مع احتفاظه بالمتزلة الانطولوجية التي اعطاها هيجل للخطأ عندما رفع اللوغوس إلى مستوى التاريخ واخرجه من العقل المجرد والخطاب البشري ليجعله خطاب الوجود . فهل يتعلق الأمر إذن بتطوير لفكرة مكر التاريخ : الهيجلية مكر ، هذه المرة ، من منظور المنحى الآخر لفلسفة هيجل ؟ للإجابة عن هذا السؤال يمكننا أن نقف قليلاً عند ذلك المنحى لتبين المسالك التي يؤدي إليها .

يؤكد هيجل هنا أن الوعي بالذات الكوني ليس بالضرورة وعي الانسانية التاريخية وللمشروع البشري بما هو كذلك . أو على الأقل انه ليس اساساً كذلك . صحيح ان مقولات المطلق تنمو هي ايضاً في متاهات التاريخ . بيد أن الخطاب المرتبط بهذه المقولات ، اي منطق هيجل ، لوغوس المطلق ، ليس هو التاريخ كما يؤكد هيبوليت . حينئذ لن يكون

الوعي المطلق انعكاس الوعي ، وإنما انعكاس المباشر ذاته وتفسيره الداخلي . لن يعود المعنى ، والحالة هذه ، معنى ذاتياً يقابل الوجود الموضوعي ، وإنما معنى الوجود ذاته . وإن وحدة المعنى والوجود قائمة سواء في بداية التاريخ أو عند نهايته . ها هنا تلغي الدائرة الهيجلية . فالوعي الطبيعي هو الوجود ذاته وقد ابتدأ في الانفصال عنه لقوله ، أما المعرفة المطلقة فهي الوجود ذاته وهو يعني بالنسبة لنفسه . وإذا صح الحديث هنا عن ذاتية فإنها ستكون ذاتية الوجود . المطلق ذات l'absolu est sujet . من هذا المنظور ليس الانسان هو الذي يفسر الوجود . الوجود يعبر عن نفسه من خلال الانسان . المعرفة المطلقة تعني ذاتها وهي تدرك ان الفلسفة لا بد وان تغترب وتظهر كطبيعة وعقل نهائي اي كإنسانية في التاريخ ، فنفس الماهيات التي تكشف للتجربة البشرية هي ذاتها فكر الوجود ووعي بالذات كوني يكشف معنى الوجود . والحقيقة هي في مستوى المطلق . أما اليقين البشري فهو دوماً دون هذه الحقيقة المتعالية . انه ما يفتأ ينخدع ، وهذا الخداع ايضاً من فعل الوجود ذاته : انه مكر العقل الكوني وليس خطأ معرفياً .

يؤكد هايدغر ، مع هيجل ، أن الحقيقة والخطأ ليسا أساساً خصائص خطاباً . فالحقيقة « لا تقيم داخل القضايا والاحكام »^(٦) مثلها مثل اللاحقيقة . كلتاهما تتمتع بوجود انطولوجي . إنها كفيتهما وجود ، وانماط للكائن . « فما جرت العادة على تسميته خطأ وما تنعته المذاهب الفلسفية كذلك ، وأعني عدم مطابقة الحكم وخطأ المعرفة ، ليسا الا كيفية من كفيات الضلال وانماط ، وهي اكثر تلك الكيفيات سطحية »^(٧) . فالضلال « مسرح الخطأ وأساسه . انه ليس عثرة وغلطة تأتي صدفة وانما مملكة هذا التاريخ الذي تحتلظ فوق خشبته جميع انماط الضلال »^(٨) . قد يوحي هذا بأن المفكر الالمانى يفترض قوة كونية مناهضة للخير والحق تعمي الأبصار وترمي بالانسان في

M.Heidegger: De L'essence de la Vérité. in Questions I P.172. Gallimard 1968. (6)

Ibid. P.187. (7)

Ibid. (8)

مهاوي الضلال . وان هذا لا يملك امامها قوة . لذا ينهنا بأن الأمر لا يتعلق « بعجز من طرق الانسان وتقصير من جانبه »⁽⁹⁾ و كما يدعونا ان نتخلى عن كل « انثروبولوجيا ونتححر من كل فهم للانسان كذاتية »⁽¹⁰⁾ إن نحن اردنا أن ندرك « ماهية الحقيقة » . ذلك أن هذه « ليست خاصية أحكام تصدرها « ذات » بشأن « موضوع »⁽¹¹⁾ ، وعيب الفلسفة المهجلية ، مهما كان التأويل الذي يعطى لها ، أنها لم تستطع أن تغادر فلسفة الذاتية . صحيح أن هيغل يقول إنه غادر ارض الكوجيطو ولكن المطلق عند هيغل هو الفكر : اي ما هو مائل بالقرب من ذاته في يقين معرفته بذاته »⁽¹²⁾ . فليس المطلق الهيجلي اللايقين الذي كان ديكارت قد عزله ووضعه اساساً للفكر ومبدأ له دون أن يعمقه حتى يجعل منه ذاتاً مطلقة . إن هيغل ظل وفياً لديكارت وابقى على الذات حتى وإن جعلها مطلقة . إنه لم يتجاوز « عصر » الميتافيزيقا التي ترد الموجود إلى موضوع « يوضع » امام ذات ، فجعل من الوجود موجوداً أسمى ، هو الأساس المطلق لكل موجود ، وجعل من هذا الموجود الأسمي فكراً ومعرفة مطلقة « والأسم الآخر لهذا الموجود الذي لم يزل حاضراً ، ويصاحب ، عند حضوره ، كل وعي »⁽¹³⁾ . وما الوعي ؟ « انه في جميع اشكاله حضور بالنسبة للذات ، ادراك الحضور لذاته . وما يصدق على الوعي يصدق ايضاً على الذاتية بصفة عامة »⁽¹⁴⁾ . إن هيغل اعلى من شأن الحضور فأعلى من شأن الذاتية والوعي . لهذا فإن فلسفة هيغل « عندما تصورت المفهوم كفعالية للفكر المطلق الخالص ظلت في النهاية فلسفة للوعي »⁽¹⁵⁾ .

Ibid. P.179. (9)

Ibid.P.194. (10)

Ibid. P 178. (11)

Heidegger: Hegel et son concept de L'expérience in chemins P. 159. Idées. Gallimard 1980. (12)

Ibid. P.179. (13)

J.Derrida: Marges de la Philosophie P.17. Minuit 1972. (14)

Birault: Heidegger et l'expérience de la pensée P.295. Gallimard. (15)

لا يخفى أن نقول إذن إن مفهوم التيه والضلال مجرد تطوير لفكرة مكر التاريخ من خلال منظور كتاب المنطق لهيجل . ذلك أن الفلسفة الهيجلية تقودنا إلى نفس المصاعب ، مهما كان المنحى الذي اتخذناه لفهمها وتطويرها . فسواء نظرنا إليها كفلسفة في التاريخ أو كإنتاج لوجيا فهي تقودنا دوماً إلى نفس الفلسفة . وأعني فلسفة الحضور . صحيح أن « الحاضر » الهيجلي يمتد بجذوره في الماضي ويرتقي في المستقبل . إنه حاضر يفيض إلا أن هذا الفائض يظل مذكراً محتفظاً به . إن الحاضر في تلك الفلسفة فهم ، كما بين دريدا بعد باتاي ، داخل « اقتصاد ضيق » ، اقتصاد يذخر من أجل بناء المعنى والتاريخ والمعرفة المطلقة . . .

* * *

في كتابه « حول ماهية الحقيقة » ، هذا الكتاب الذي كان ينبغي ، كما يقول هيبوليت ، أن يسمى « حول ماهية الخطأ » ، يلح هايدغر على ترجمة الكلمة الاغريقية ألتيتيا باللا اختفاء وهو ينهنا أنه « عندما يستعمل اللااختفاء ترجمة لتلك الكلمة عوض لفظ « الحقيقة » ، فذلك ليس فقط حرصاً على « الحرفية » في الترجمة ، وإنما إشارة إلى ضرورة إعادة النظر في المفهوم المتداول للحقيقة »⁽¹⁶⁾ فكأنما يريد أن ينقلنا من إشكالية إلى أخرى أو ، إن اردنا أن نستعمل لغته هو ، من عصر للآخر ، وبالضبط انه يريد أن « يرجع بنا » إلى « الأصول » الاغريقية للكلمة ، إلى اليونان وبالضبط إلى هيراقليط الذي كان يقول : « إن ما يميز الظهور هو الاختفاء » : « ذلك أن الوجود ، بما هو حقيقة وانكشاف ولا - اختفاء (ألتيتيا) ، يخفي أكثر مما يظهر . بيد أن هذا الانسحاب والأفول لماهية الوجود ومنبعه هو الخاصية التي يتجلى فيها الوجود ابتداء . وهذا بحيث لا يتابعه الفكر . فانكشاف الموجود وظهوره يخفي وضوح الوجود ويغلفه . الوجود ينسحب عندما ينكشف في الموجود . وهكذا فإن ما يظهر ويضيء ، وأعني الوجود يتيه بالموجود ، ولا يعرض الموجود إلا في التيه فيقيم بذلك عالماً من الضلال . ذاك هو مجال

حصول التاريخ . وفيه يتيه كل ما هو جوهري غير ما يشبهه وبماكيه . لذا فإن كل حصول تاريخي أصيل لا يؤوّل بالضرورة إلا تأويلًا خاطئاً . وغير هذا التأويل الخاطئ ينتظر القدر ما ستنتبه بذوره . رضع من يهمهم الأمر امام امكانية ملاءمة القدر أو عدم ملاءمته . بذلك يجرب القدر نفسه . كل انسحاب للوجود تعقبه هفوات للإنسان⁽¹⁷⁾ وهكذا يتستر الوجود بكيفيات مختلفة ليفسح المجال لانكشاف يفكر في الحضور من خلاله .

إن الوجود يكتم حقيقته ولا يبوح بها . وهذا الكتمان هو الكيفية الأولى لانفتاحه . ولكن ما هي هذه الحقيقة المخفية ؟ « ما الذي يصونه الانكشاف عن طريق هذا الاختفاء » يجيب هايدغر : « لا شيء غير الاختفاء ذاته »⁽¹⁸⁾ . إن الظهور لا يظهر والحاضر لا يحضر انه في تباعد عن « نفسه » . وعدم الظهور هذا « يتأتى من الخاصية الزمانية للوجود . ويميز بذلك ماهية الزمان مفكراً فيها من خلال الوجود »⁽¹⁹⁾ لذا « فلولا التيه لما كان تاريخ »⁽²⁰⁾ .

Heidegger: La Parole d'Anaximandre In chemins P.274. Gallimard 1962. (17)

Heidegger: De l'essence de la Verité. op. cité P.182. (18)

Heidegger: La Parole d'Anaximandre Op cité. P.275. (19)

Ibid. (20)

الفصل الثاني

التراث ، الزمان والتاريخ

1- هايدغر ضد هيجل :

في مفهوم الزمان

« يتعلق الأمر بشي، يخالف أتم الاختلاف النفي الجدلي : فما ينبغي أن نفكر فيه ، هو العلاقة بين الحقيقة والحاضر ، وذلك عن طريق فكر لن يكون حقيقيا ولا حاضرا ، فكر يضع المعنى وقيمة الحقيقة موضع سؤال ، وذلك بكيفية لم تتم داخل الفلسفة حتى عند الشكاك ومن دار في فلكنهم ، إن النفي الجدلي ، الذي مكن الفكر الهيجلي من الاسهام في كثير من التجديدات العميقة ، قد ظل سجين ميتافيزيقا الحضور والكون والاستمرار ، سجين المفهوم العادي عن الزمان » .

J Derrida. Marges. De la Philosophie p.42 Minuit 1972. .

من أهم الافكار التي يلح عليها كتاب الوجود والزمان ، أن الانسان لا يوجد ، ولا يمكن أن يوجد ، ككائن تاريخي ، الا لأنه كائن زمني ، فليس الوجود البشري زمانيا لأنه يحتل موقعا في التاريخ . انه ، على العكس من ذلك ، وجود تاريخي لأنه زمني . يكاد هايدغر ينفرد بهذا الموقف في تاريخ الفلسفة . فأغلب الفلسفات التي أقيمت حول الزمان ، سواء عند كنط أو هوسرل أو بروغسون ، إما أنها لم تؤد إلى اية فلسفة في التاريخ ، كما هو الحال عند برغسون : أو أنها ، حتى إن قادت إليها ، فانما نحو فلسفة فقيرة في التاريخ ، مثلما هو الأمر عند هوسرل . وعلى العكس من ذلك ، فأغلب فلسفات التاريخ المعروفة كفلسفة بوسوي وهيجل وماركس ، اما انها

نمت خارج كل تحليل للزمانية البشرية ، أو أنها تبنت ، مع شيء يسير من التنقيح ، أكثر المفاهيم تقليدا من الزمان ، لكي تقيم عليه منطق الزمان التاريخي . « وهذا ، على سبيل المثال ، هو التأويل الذي يعطيه هايدغر لمفهوم الزمان عند هيجل ، وعلاقته بالفكر الذي يغترب في الزمان ، أي فيما يدعوه هيجل التاريخ المفهوم »⁽¹⁾ .

وبالفعل ، يحاول هايدغر أن يثبت أن هيجل ، عندما يؤكد أن الفكر - أو التاريخ ما دام الفكر هو وحده الذي له تاريخ - يقع داخل الزمان ، فهو لا يفكر بعيداً عن الزمان العادي . ف « المفهوم الهيجلي عن الزمان هو صياغة للتصور العادي عن الزمان »⁽²⁾ .

يتوصل هايدغر إلى هذه النتيجة ، بعد تحليل يجعله أحد الدارسين في النقط الآتية :

- إن هيجل يتعرض لمشكل الزمان داخل فلسفته في الطبيعة « ومن ثمة فإن هذا المفهوم ينتمي إلى انطولوجيا طبيعية ، وإلى نفس الوسط والسمات التي تتميز بها التصور الأرسطي كما هو معروض في الفصل الرابع من كتاب الطبيعة »⁽³⁾ .

- وهو يثبت أن حقيقة المكان ، الذي يرتد إلى نقط هو الزمان ، الذي يرتد إلى سلسلة من الآنات .

- يقوم جوهر التأويل الهيجلي للزمان في تعيينه كنفي للنفي .

- يستخلص هيجل من ذلك أن الفكر يقع في الزمان للتقارب الموجود بينهما : فكلاهما نفي للنفي ونفي مطلق .

Birault (H): Heidegger et l'expérience de la Pensée P533. Gallimard 1978 (1)

Heidegger: Sein und Zeit cité dans D.Souche-Dagnès: «Une exégèse heideggerienne» (2)
ne: Le temps chez hegel d'après le § 82 de S.U.Z» R.M.M No 1, Janvier-mars 1979

Derrida: «Ousia et grammè» in marges Op.Cit. P.39. (3)

بناء على ما سبق يستنتج هايدغر أن المفهوم الهيجلي عن الزمان ليس هو المفهوم العادي فحسب ، بل إنه المفهوم التقليدي الذي كرسه الميتافيزيقا ، اي مفهوم أرسطو . ومن ثم فهو يعقد مقارنة بين المفهوم الهيجلي والمفهوم الأرسطي فيقول : « يرى أرسطو أن ماهية الزمان هي الآن le nun ، وهيجل كذلك - وهو يتصور الآن كنهاية oros وهيجل كذلك . وهو يدرك الآن كنقطة Stigmé ، وهيجل كذلك . وهو يحدد الآن كهذا المشار اليه ، وهيجل يطلق عليه « هذا المطلق » . وفق التقليد المعروف يربط ارسطو بين الكرونوس والكرة ، اما هيجل فيلح على الدورة الدائرية للزمان »⁽⁴⁾ « وهكذا فباستطاعتنا أن نبيّن أن التصور الهيجلي للزمان مستقى من فيزياء ارسطو بكيفية مباشرة » .

قد يردّ البعض بأن ما يقوله هايدغر هنا مقصور على كتاباته الأولى ، وأنه سيتخلّى عن هذا الموقف بعد « الانعراج » ، وأنه سيلح فيها بعد على مفهوم القدر والعصور التاريخية اكثر من اهتمامه بمفهوم الزمان . ومن غير أن نجعل من هدفنا هذا الدراسة التاريخية لأفكار هايدغر وتحولاته ابتداء من نشر « الوجود والزمان » يكفي أن نذكر بأن المحاضرة التي القاها سنة 62 تعود لنفس المسألة وهي بعنوان الزمان والوجود ، وانه عاد ليؤكد نفس الموقف في الدروس الاولى التي كان القاها حول نيتشه والتي نشرت في كتاب « ما هذا الذي نسميه تفكيراً ؟ » .

وبالفعل ، فنحن نقرأ في هذا الكتاب : « على التمثل الارسطي للزمان ، هذا التمثل الذي كان الاغريق قد رسموا معالته قبل ارسطو ذاته ، تقوم جميع المفاهيم التي ظهرت فيما بعد عن الزمان »⁽⁵⁾ . وهذا لا يستبعد ظهور مناحي مختلفة لتأويل ذات الشيء عند مختلف المفكرين « عند افلوطين مثلاً ، والقديس أوغسطين ، وعند لايبنتز وكنت وهيجل وشلينج » ؛ كل هؤلاء لا يحيدون عن الطرح العادي والميتافيزيقي لمسألة الزمان : « هذا

Heidegger: SU 7 cité in Derrida: marges P.40

(4)

Heidegger: Qu'appelle-t-on penser? PP. 74-75. P.U.F. Paris 1959.

(5)

طرحت الميتافيزيقا مسألة ماهية الزمان ، فانها تطرحها ، من دون شك ، بنفس الكيفية التي تنهجها في طرح المشاكل : إن الميتافيزيقا تتساءل ما هو الوجود ؟ (ارسطو) ، تتساءل عن وجود الوجود انطلاقا من الوجود ، تتساءل عما هو موجود في الوجود ؟ فيم يقوم في الوجود وجوده ؟ [. . .] تتساءل ما هذا الذي يوجد في الزمان ؟ ما أن يطرح الفكر الميتافيزيقي السؤال حتى يكون قد عرف ما يعنيه بالوجود وما يقصده بلفظ « الوجود » . الوجود عنده هو الحاضر ، هو المائل والموجود يزداد وجوداً كلما ازداد حضوراً ، وهو يزداد حضوراً كلما امتد قيامه ، كلما طالت مدة قيامه .

هذا التفسير العادي - الأرسطي لوجود الوجود يستمد من الزمان مفهومه عن الوجود . « يظهر هذا في تحديد معنى الوجود كـ « باروسيا » و « أوسيا » ، التي تعني ، بالمعنى الانطولوجي - الزماني ، الحضور . يدرك وجود الوجود اذن كحضور . وهو يفهم بدلالة غمط معين للزمان هو الحاضر »⁽⁶⁾ يزداد الوجود وجوداً كلما ازداد حضوراً ، كلما امتد قيامه ، كلما طالت مدة قيامه . و « ما الذي يكون حاضراً في الزمان ؟ : إن ما يحضر في الزمان هو الآن »⁽⁷⁾ المفهوم العادي الفلسفي التقليدي ، الأرسطي الهيجلي ، المفهوم الميتافيزيقي يدرك الزمان انطلاقاً من الآن ، ويدرك الوجود انطلاقاً من الحضور ، والأوسيا انطلاقاً من الباروسيا . وكل ما تقوم به الفلسفة في شكلها الحديث ، ابتداءً من ديكارت حتى هيجل ، هو أنها ستحوّل الحضور إلى مثول أمام الذات ، التي تمثّل ، وتحوّل الوجود الاسمي إلى ذات تدرك نفسها وتمثلها (se re - présenter) في المعرفة المطلقة . إنها ستحول الحضور والمثول إلى موضوع يوضع أمام ذات ، موضوع سيكون خاضعاً للسيطرة التقنية لهذه الذات . حتى الجدول الهيجلي نفسه « يضع الحاضر كنفي للحاضر الماضي المحتفظ به »⁽⁸⁾ ، وهو سيجعل التاريخ حركة لحاضر دائم يتجاوز فيه

Heidegger: L'être et le Temps Trad. Française. Gallimard P42

(6)

Heidegger: Qu'appelle-t-on penser? P. 75

(7)

J.Derrida: Marges. Op. cité P.42.

(8)

الحاضر - الحاضر الماضي - الحاضر نحو مستقبل سيحضر . إلى حد أن هايدغر يذهب إلى الحديث عن « عجز هيجل أن يعطي مكانة لبعدي الماضي والمستقبل ، اللهم المكانة الذاتية (في الذاكرة والخوف والأمل) (وهي كما نرى مكانة سيكلوجية) »⁽⁹⁾ .

يعرض هايدغر هذا المفهوم عن الزمان الهيجلي بتفصيل في الفقرة 82 من كتاب الوجود والزمان . فقرات قليلة قبل هذه ، وبالضبط في الفقرة 76 يعرض لكتاب نيتشه حول « منفعة التاريخ للحياة وضرره لها » . المعروف أن نيتشه يتعرض هو أيضا في هذا الكتاب ، لنقد مفهوم التاريخ عند هيجل ، ولما يطلق عليه « التضخم » التاريخي أو « الترخي » التاريخ التي عرفتها ألمانيا خلال القرن الماضي ، وبالضبط ذبوع النزعة التاريخانية التي تعلي من فكرة التطور . في إحدى فقرات هذا الكتيب يعيب نيتشه على من يدعوهم رجال التاريخ « الذين يعتقدون أن معنى الوجود يتجلى شيئا فشيئا خلال التطور » كونهم « لا يلتفتون إلى السوء إلا لكي يفهموا الحاضر اعتبارا بالتطور السابق . إنهم لا يعلمون أنهم ، بالرغم من معرفتهم التاريخية ، فإن افكارهم واعمالهم بعيدة عن التاريخ »⁽¹⁰⁾ . ضد هؤلاء يتحدث نيتشه عمّن يسميهم « المتعاليين على التاريخ » الذين لا يرون الخلاص في التطور ، بل الذين يكتمل العالم في نظرهم ويبلغ غايته كل لحظة [. . .] فصد جميع الاشكال التي يُنظر من خلالها إلى الماضي عادة ، يجمع هؤلاء على أن الماضي والحاضر هو ذات الشيء »⁽¹¹⁾ .

الظاهر أن هايدغر ، بالرغم مما يقوله فيما بعد عن نيتشه ومفهومه للزمان ، الظاهر أنه يتبنى موقف نيتشه هذا . فهو يقول : « في وحدة

Souche-Dagnes: Une exégèse heldeggerienne. art cité P.106. (9)

F.Nietzsche: Considérations in Tempetives. II. P.217. Trad. Bianquis. Aubier, (10)
Montaigne 1964 Paris

Ibid. P'217

(11)

المستقبل وما مضى يتزمن الدازاين كحاضر . والحقيقة أن الحاضر كلحظة يحدث فجوة في الحال الراهن . ولكن إذا ادرك الحال الراهن انطلاقاً من المفهوم المستقبلي والتكراري لإمكانية الوجود ، فإن التاريخ الاصيل سيقوم ضد الحال الراهن «⁽¹²⁾» . ما يوحد موقف هايدغر هذا مع موقف نيتشه هو ادراك الزمان ، لا انطلاقاً من الآن ، بل من اللحظة . وما يميز اللحظة عن الآن « هو أن اللحظة ليست هي اصغر جزء من الحاضر . إنها تفتح الحاضر أو تصدعه »⁽¹³⁾ لذا يقول هايدغر إن الحاضر كلحظة يحدث فجوة في الحال الراهن . فاللحظة بلغة نيتشه هو ما يقوم ضد هذا الزمان intempestif ، ما يقوم ضد الزمان الحاضر . « فما هو ضد الزمان الحالي لحظي . اللحظي هو قرار التاريخ النقدي الذي يتزل ، مثل الساطور ، على ثقل الماضي وثقل الحاضر »⁽¹⁴⁾ .

وهكذا سيكشف الحاضر عن أن يكون قطعة من الديمومة المستمرة ، وسيتحرر من ثقل الماضي الجاثم أو على الأصح ، أن الماضي هو الذي سيتحرر من الحضور لتصبح أمام «حضور» لا زمني للحاضر : حضور على شكل لحظة منسوجة على ارضية من النسيان «⁽¹⁵⁾» . فليست اللحظة نقطة من الحاضر . إنها « منسوجة على ارضية من النسيان » والنسيان ، كما يقول نيتشه ، سواء في هذا الكتيب (1876) أو في جنياولوجيا الاخلاق (1887) « هو قدرة ايجابية بالمعنى الدقيق للكلمة »⁽¹⁶⁾ « قدرة تغلق ، من حين لآخر ، ابواب الوعي ونوافذه » ، فتحول دون تدفق الماضي وسعيه أن يحضر ويحيا ويتطابق . النسيان « حارس النظام النفسي . . . ولولاه لما كانت هناك سعادة

Heidegger: S U Z cité in Birault, Heidegger et l'expérience de la pensée op. cit p. (12) 605.

Ibid. P. 606 (13)

Ibid. (14)

Ibid. P.614. (15)

Nietzsche: Généalogie de la morale. II Q1. P.165. 10/18. U.G.E. (16)

ولا اطمئنان ولا أمل ولا حاضر»⁽¹⁷⁾ . انه ما يجعل الحضور غائبا على مستوى الشعور .

هذا الحضور اللازماني للحاضر ، هو حاضر « اكثر جذرية من التوالي والخلود . إنه الحاضر الذي ينطوي عليه اسم الوجود ، والذي يلتقي عبره ما تم وما لم يتم بعد ، أو بالاحرى ، يستجيب احدهما للآخر بكيفية تحالف ما نعينه عادة بالتوالي أن الحاضر والماضي والمستقبل ، إن هذه الانماط ، عوضا أن يتلو احدها الآخر ، فهي تتعاصر ، خارج بعضها البعض . في عالم لا يكون فيه الحاضر هو الآن الذي يمر ، بل إنه يمتد بعيداً حتى يبلغ المستقبل الذي يستجيب للماضي »⁽¹⁸⁾ .

ليس هذا هو زمان العود الأبدي ، حيث لا يحيل ما يحصل إلى اي حضور : « فالعود الابدي يعني الآ حاضر يستقر فيما يحصل [. . .] . إذا رددنا ، على غرار بارميندس : إن هذا لم يحصل قط ، ولن يحصل ابدا ، لأنه كائن . فاننا سنحرر الماضي والمستقبل من كل حاضر ما دام الكائن لن يحضر سواء فيما تم أو فيما سيجيء »⁽¹⁹⁾ . لن يتبقى من الزمان ، والحالة هذه ، الا خطأ واه ما يفتأ يتجاوز « خط لا نفك نتخطاه ، ولكنه لن يتخطى ابدا . إن استحالة وضع هذا الخط ، هذه الاستحالة هي ما يمكن أن نطلق عليه حاضرا [. . .] إن العود الأبدي يفترض اكتمال الزمان كحاضر ، كما يفترض في هذا الاكتمال ، تصدّع الزمان بحيث إن العود الابدي ، عندما يثبت المستقبل والماضي وحدهما كنمطين زمانيين ، بتطابقان من غير أن يرتبطا فيما بينهما ، وعندما يحجر المستقبل من كل حاضر ، والماضي من كل حضور ، فانه يمزق الفكر إلى حد أن يذهب إلى التأكيد بأنه في المستقبل ، لن ينفك

Ibid. P.166.

(17)

E.Rubery- E Le Buhan: D.12 questions posés à J.Beauger à propos de (18)

M.Heidegger. P24. Aubier 1983.

M. Blanchot: Le Pas au- delà P61. Gallimard.

(19)

عن الرجوع ذاك الذي لم يحضر قط بأي شكل من الاشكال مثلما أنه في الماضي ، لم ينفك عن العودة ذاك الذي لم يتم إلى اي حاضر» (20) .

2- هايدغر ضد هيجل :
في تاريخ الفلسفة

« تنتمي الميتافيزيقا المطلقة (ميتافيزيقا هيجل) ، مع ما أعقبها من قلب على يد كل من ماركس ونيشه ، الى تاريخ حقيقة الوجود . لذا لا يمكن مواجهة ما يصدر عنها بدحضه وتقنيده . لا يمكننا إلا تقبله بما هو حقيقة للوجود وقد تسترت وغابت عن آراء البشر . في ميدان الفكر الذي يعبر عن ماهية الوجود لا يكون لتفنيد الآراء ودحضها من معنى . ان الجدل الذي يدور بين المفكرين « خصام عشاق » انه خصام الشيء مع ذاته . وهو يمكنهم من ان يصبحوا ذات الشيء حيث يتحد قدرهم بقدر الوجود » .

M. Heidegger : Lettre Sur L'humanisme, in Questions III p. 110, Gallimard 1966.

□□□

ربما لا يصح أن نتحدث عن تاريخ للفلسفة قبل هيجل . صحيح أن « آراء الفلاسفة ومذاهبهم » قد جمعت وأن « مقالاتهم » قيدت غير ما مرة ، وهذا منذ ميلاد الفلسفة ذاتها . إلا ان امرا جديدا لم يعرف الظهور قبل هيجل ولم يتحقق الا معه ، وهو مطابقة الفلسفة لتاريخها . ذلك ان تاريخ الفلسفة كما يقول هيجل « لا يتم بوقائع واحداث خارجية ، وإنما هو نمو لمحتوى الفلسفة ذاتها كما يتجلى في حقل التاريخ . ومن هذه الناحية فان تاريخ الفلسفة لا يتنافر مع الفلسفة ، بل انه ينطبق معها »⁽¹⁾ . فالفكر ،

Hegel: Leçons sur l'histoire de la philosophie P. 78 trd Gibelin, Gallimard. (1)

قبل أن يصبح فكرا مطلقا ، محتاج الى توسط ولف ودوران ، وما تاريخ الفلسفة في مجموعه إلا لحظات لحلول الفكر المطلق : « فليس الماضي في تاريخ الفكر إلا أحد مظاهر ذلك الفكر (. . .) و ذخيرة العقل الواعي بذاته ، تلك الذخيرة التي تنتمي الى عصرنا لم تولد بكيفية مباغتة ولم تنبع من ارض الزمن الحاضر . انها تراث . وبعبارة أدق إنها حصيلة عمل جميع الأجيال السابقة للجنس البشري »⁽²⁾ . هناك اذن وحدة بين الفلسفة وتاريخها . وهيجل ، عندما يفكر في موضوع الفكر ، « لا يفصله عن حوار مع تاريخ الفكر الذي تقدمه ، وهو أول من فكر كذلك ، وتمكن من التفكير على هذا النحو » كما يقول هايدغر⁽³⁾ .

لا يجيد هايدغر نفسه عن هذا المنحى . وحتى إن كان يكثر من الحديث عن ضرورة مجاوزة الفلسفة « ونهايتها لتحديد مهمة الفكر » ، فهو يرى أن كل محاولة للنظر فيما يمكن ان يكون مهمة للفكر تجد نفسها مدفوعة لأن تأخذ الكل الذي هو تاريخ الفلسفة بعين الاعتبار⁽⁴⁾ و « الفكر الذي يفكر في حقيقة الوجود ، بما هو فكر ، لا بد وان يكون تاريخياً »⁽⁵⁾ . اي ان يدخل في حوار مع تاريخ الفكر ذاته . في اطار هذا الحوار سيحاول هايدغر ان يحدد موقفه من تاريخ الفلسفة . وهو يقف بالضبط عند من ارتقى بالفلسفة الى مستوى التاريخ ، اي عند هيجل .

لا ينظر هايدغر الى تاريخ الفلسفة من وجهة نظر الحقيقة ، وهو إذ يحاور هيجل ، لا يحاول غربة افكاره لتمييز صوابها من خطئها . يقول : « ان التحديد الهيجلي للتاريخ كنمو للفكر ليس تحديدا خاطئا ، لكنه ليس كذلك بالتحديد الصحيح في جزء منه والخاطئ في الآخر . انه صحيح

(2) Ibid, P20

M.Heidegger: Identité et difference in Questions I P.279. Gallimard 1979. (3)

M.Heidegger: la fin de la philosophie et la tâche de la pensée in kierkegaard (4) vivant P. 182. Gallimard 66.

M.Heidegger Lettre sur l'humanisme op.cit p.108 (5)

صحة الميتافيزيقا التي استطاعت ، مع هيجل ، ولأول مرة ، أن تجدد التعبير عن ماهيتها⁽⁶⁾ المطلقة في المنظومة الفلسفية⁽⁷⁾ .

سيتم تحديد موقف هايدغر من تاريخ الفلسفة اذن خلال مشروعه لمجاوزة الميتافيزيقا . وهو إذ يحاور هيجل فائما يحاور الفيلسوف الذي « ارتقى بماهية الميتافيزيقا المطلقة إلى مستوى اللغة » . لذا فهو يؤكد مع هيجل بأن تاريخ الفلسفة ليس مجرد عرض لآراء مضت وانقضت ، « وهو لا يعني أن هناك منظومة فكرية ويمكن عرضها في شكل تأريخ لآراء ماضية »⁽⁸⁾ .

المعروف أن هيجل يأتى لتاريخ الفلسفة أن يكون سردا لافكار ذاتية يطبعها الجواز . يقول : « لا تنطوي الفلسفة على آراء . ليست هناك آراء في الفلسفة . وعندما يتحدث المرء عن آراء فلسفية حتى ولو كان مؤرخا للفلسفة ، فإن ذلك يكشف عن عيب في ثقافته . الفلسفة هي العلم الموضوعي بالحقيقة . انها معرفة ضرورتها . فهي معرفة ، وليست رأيا أو سردا للآراء »⁽⁹⁾ . موضوع الفلسفة هو الفكرة في عينيتها ، اي كوحدة لمختلف التعيينات . انه الكلي الذي هو « الجزئي المتعين »⁽¹⁰⁾ . انه « الكلي العام » الكلي المطلق⁽¹¹⁾ . فلا يشكل تاريخ الفلسفة عند هيجل ، وكما يعتقد عادة ، تعبيرا عن تاريخ آخر . ذلك أن الكلية التاريخية عند هيجل كلية

(6) يستعمل هايدغر في مجاوزته للميتافيزيقا لغة الميتافيزيقا ومقولاتها ولكن بمعان « مخالفة » . لذا فعندما يتحدث هنا عن الماهية لا يعني طبيعة وخصائص ثابتة . يقول في الجزء الثاني من كتابه عن نيتشه ص ٢٧٦ : « ماذا تعني الماهية هنا ؟ اننا لا نأخذ الكلمة في معنى الجوهر ، ونحن ندرك في اسم الماهية الفعل الذي يعطي الماهية . وعندما نسأل عن ماهية الميتافيزيقا ؟ نقصد : كيف تتكون ماهيتها ؟ كيف يتحقق وجودها ؟ » . الماهية هنا هي كيفية النشأة والتكون بالمعنى الذي يقصده نيتشه من الجينالوجيا » .

Heidegger: Lettre sur l'humanisme, op cité pp 109-110. (7)

Ibid P.108. (8)

Hegel: Leçons op cité p34. (9)

Ibid. P.36. (10)

Ibid. P.87. (11)

متجانسة الأجزاء . « ولا يشكل التاريخ السياسي علة لظهور الفلسفة . انه نفس التعيين الذي يخترق الكل ويظهر في السياسة كما يظهر في العناصر الأخرى المختلفة ، انه وضع متجانس في جميع عناصره »⁽¹²⁾ . وما منطق هيجل إلا التعبير عن هذه الكلية المطلقة ، الوجود المطلق يقول نفسه ، والفلسفات الجزئية هي مقولات الوجود . ما يقوله الوجود . « لوغوس » الوجود . فليس الانسان هو الذي « يصنع » الفلسفة . الفلسفة من خلال الانسان « تصنع » ذاتها . ونفس الماهيات تكشف للتجربة البشرية وهي ذاتها فكر الوجود ، ووعي بالذات كوني يكشف معنى الوجود . ما ابعدها عن كل علاقة تاريخية سيكلوجية مع ماضي الفلسفة . تاريخ الفلسفة هنا هو تاريخ الوجود . انه قدر الوجود الذي يشكل كل فيلسوف أثره والعلاقة التي يخلقها .

يلتقي هايدغر مع هيجل في تأكيده بأن تاريخ الفلسفة ليس من صنع « المفكرين » ، وانه من فعل الوجود ذاته و« انه لا ينقل ما يتعلق بآراء وتمثلات عن الوجود مضت وانقضت وهو لا يتابع شروط تأثيرها ولا يعرض لوجهات النظر داخل تاريخ التصورات »⁽¹³⁾ . بهذا المعنى فإن الفكر مجهول الاسم . والفلسفة لا كاتب لها . يفكر في الوجود . والوجود يبحث على الفكر مثلما يكون المطلق عند هيجل موضع تفكير بالنسبة لذاته . لذا فعندما يتحدث هايدغر عن نهاية الميتافيزيقا ومجاوزتها لا يقصد « ان دراسة سنتخفي من افق الثقافة الفلسفية »⁽¹⁴⁾ . انه لا يعني بها مبحثا من المباحث الفلسفية « انها ليست دراسة بعينها وإنما البنية الأساسية للوجود »⁽¹⁵⁾ . فتاريخ الوجود « يرقى الى اللغة فيما يقوله المفكرون الاساسيون »⁽¹⁶⁾ وما « افكار مفكر في

Hegel: Leçons op. cité P.44.

(12)

M.Heidegger: Nietzsche T II P. 393, Trd Klossowski \Gallimard 1971.

(13)

Heidegger: le depassement de la metaphysique in Essais et conferences P. 80. Gallid.

(14)

Heidegger: Chemins qui Mènent nulle part P.266. Gallimard 1962.

(15)

Heidegger: Lettre sur l'humanise op. cit P.108

(16)

مرتبة نيتشه إلا صدى تاريخ الوجود في الكلام الذي فاه به ذلك الرجل التاريخي كما لو كان « لغته »⁽¹⁷⁾ . و « اللغة هي مأوى الوجود ومسكنه » .

عندما يؤكد هايدغر اذن تاريخية الفكر فهو لا يعني فحسب أن قانون الفكر يمكن ان ينسحب على قانون التاريخ . وهو لا يقصد . « كما يظهر لهيجل ، أن المنظومة الفكرية يمكن ان تضع قانون الفكر كقانون للتاريخ ، وان ترد تبعا لذلك التاريخ الى المنظومة »⁽¹⁸⁾ انه يعني « ان هناك تاريخا للوجود ينتمي اليه الفكر كمذكرة فيها فكر في الوجود ، مذكرة لهذا التاريخ وضعت بفضل »⁽¹⁹⁾ . لا عجب ان يكون تاريخ الفكر استذكارا « فالاستدكار الذي يسترجع الميتافيزيقا من حيث هي فترة ضرورية من تاريخ الوجود هو الذي يسمح لنا بالتفكير في الكيفية التي يحدد عن طريقها الوجود حقيقة الوجود »⁽²⁰⁾ . لا يعني ذلك أن الأمر يتوقف على ذاكرة مؤرخ يسترجع بعض الحوادث التاريخية . ان الاستدكار من فعل الوجود ذاته . فليست الذاكرة هنا قدرة من القدرات السيكلوجية . يأخذ هايدغر لفظ الذاكرة في معناها الأصلي « حيث لم تكن تحيل الى القدرة على التذكر وانما الى النفس بكاملها كاستيعاب لما يخاطب الاحساس بكامله . انها تعني في الأصل الاقتراب والحضرة . . ان نظل بالقرب من . . لا القرب من الماضي وحده . بل من الحاضر ومما سيأتي . ذلك ان ما مضى وما هو حاضر وما سيأتي ، كل هذا يظهر في وحدة الحضور »⁽²¹⁾ . وإذا كان تاريخ الفلسفة تذكرنا فذلك لأن الميتافيزيقا اغفال للوجود ونسيان له . ينكشف نسيان الوجود في كرون الانسان

Heidegger: Nietzsche II, op. cité P. 340

(17)

نقرأ ايضا في « محاولات ومحاضرات » ص ٢٤ : « إذا كان الواقع منذ افلاطون اخذ يظهر في ضوء المثل والمعاني ، فذلك ليس من فعل افلاطون . ان الفكر لم يعمل الا على الاستجابة لما توجه اليه » .

Heidegger: Lettre sur l'humanisme, Op. cité, P.108.

(18)

Ibid P.109

(19)

Heidegger: Nietzsche II op. cité, P. 392.

(20)

M.Heidegger: Qu'appelle-t-on penser? P.146, PUF 1959.

(21)

زالت فكرة معلقة كتجربة ممكنة للفكر . وانما ان الفكر الغربي ، وبالضبط في صورة الميتافيزيقا يحجب عنا حدث هذا التعليق «⁽²⁹⁾ . ليس اللامفكر فيه ادن شيئا خارجا عما فكر فيه بعيدا عنه . ولا يرمي الحوار مع تاريخ الفكر الى تنفيذ آراء المفكرين وتقويم أفكارهم لإكمال نقص الفكر وتصحيح أخطائه . ذلك ان الميتافيزيقا لم تعمل فقط على اهمال مسألة الوجود كما انها ليست مجرد خطأ : ان الميتافيزيقا من حيث هي تاريخ لحقيقة الوجود قد قامت انطلاقا من قدر الوجود ذاته . الميتافيزيقا في ماهيتها هي سر الوجود . ولكنه سر لم يفكر فيه لأنه ظل سرا مبهما «⁽³⁰⁾ . هناك خاصية مزدوجة للتراث الفلسفي عند هايدغر : فبينما يشكل هذا التراث « ذخيرة العقل الواعي بذاته » عند هيجل ولحظات نمو الفكر ، فانه في نظر هايدغر ينبوع وحاجز : فتاريخ الفلسفة الذي لا يمكن للفكر ان يتجاوزه الا بمجاورته والذي هو الكفيل وحده بأن يمهّد لما لم يفكر فيه يشكل في ذات الوقت حاجزا دون ذلك : « فالميتافيزيقا بالكيفية التي تفكر فيها في الموجود تشكل بالرغم من أنفها عائقا يحول دون الانسان وإقامة علاقة أصلية بالوجود »⁽³¹⁾ (الابرار من عندي) .

يقول هايدغر في كتابه عن كمنص ٢٥٥ : « ان ما كشف عنه كمنص فيها وراء التعابير الصريحة ، ان هذا هو ما لم يرق هو ذاته الى الافصاح عنه . وبصفة عامة فان ما تنطوي عليه كل معرفة فلسفية من امر حاسم ليس هو ما تفصح عنه بصريح العبارة بل ما تعرضه امام الانظار كشيء لم يقل بعد » . بل ان هايدغر يطبق هذا الرأي حتى على فكرة هو : « الا يستمر مجهودنا نحن كذلك وراء اشياء لا ندركها ؟ » ص ٣٦٠ .

من هنا يستنتج هايدغر ان تاريخ الفلسفة عند هيجل هو تاريخ اشكالات جاهزة يقول : « اننا نخالف هيجل من حيث اننا لا نكون ، في تاريخ الفلسفة ، امام مشكل موروث جاهز ، تمت صياغته من قبل ، وانما امام ما لم يسأله احد خلال تاريخ الفلسفة بأكمله » .

Identité P.285

Heidegger: Chemins, Op. cité, P. 175.

(29)

Ibid. P. 217.

(30)

M, Heidegger: Qu'est ce que la metaphysique? In Question 1 P. 30. Galld 1968. (31)

يؤكد هايدغر كثيراً على هذه الخاصية المزدوجة للتراث الفلسفي . وهذا منذ كتاباته الأولى . نقرأ في الوجود والزمان (ص ٣٨) على سبيل المثال :

« ان التراث الذي يفرض سيادته ، بعيدا عن ان يسمح بادراك ما يتقله فانه غالبا ما يساهم ،

ذلك ان حركة التاريخ « إن كانت تتحدد عند هيجل كشيء حصل وتم كضرورة جدلية »⁽³²⁾ ، فإن التاريخ لا يتم عند هايدغر ، « كحصول ، والحصول لا يقتصر على انسياب الزمن . ان حصول التاريخ يتحقق كقدر حقيقة الوجود . الوجود يبلغ قدره من حيث انه يعطي نفسه وهذا يعني انه يعطيها ويحببها في آن »⁽³³⁾ (الابراز من عندي) . ان الحاضر لا يحضر . وهو في تباعد دائم عن نفسه⁽³⁴⁾ . انه تائه ضال . « ولولا هذا التيه والضلال لما كان هناك تاريخ »⁽³⁵⁾

عندما يعين هايدغر الانسحاب والأفول كخاصية اساسية للوجود فهو لا يعمل ، كما يقول بوفري ، « إلا على شرح قوله لهيرا قليط : ان ما يميز الظهور هو الاختفاء (. . .) » للإشارة الى قوة ظهور الاشياء ، تلك القوة التي تختفي كلما ظهرت الأشياء كأشياء كان الاغريق يستعملون لفظا كان يتخذ عندهم دلالة عظمى هو لفظ الوجود »⁽³⁶⁾ .

على العكس من ذلك ، في تغليفه وحجبه وهو يحط من عتواه ويجعل منه مجرد بدايات فيحول دون بلوغ « المتابع » الاصلية التي نهلت منها المقولات والمفاهيم التقليدية في جزء منها على الأقل . بل ان التراث قد يرمي بهذه الاصول طي النسيان فيقضي على الحاجة الى فهم ضرورة العودة الى المتابع . انه يستأصل الانسان من تجذره التاريخي الى حد ان اهتمامه لا يعود منصبا الا على تعدد النماذج والاتجاهات والآراء الفلسفية الممكنة عند اكثر الثقافات بعدا وغربة . عاملا بذلك على اخفاء استئصاله وراء هذه المنفعة . ونتيجة لذلك فان الانسان بما يوليه من اهتمام بالتأويل الفيلولوجي الموضوعي للتراث ، لا يعود في استطاعته ان يدرك حتى ايسر شروط امكان الرجوع الحقيقي الى الماضي كتملك خلاق « الوجود والزمان ص ٣٨ غاليمار

Heidegger Identite et difference, Op. cité p 279 (32)

Heidegger Lettre sur l'humanisme, P. 109. (33)

(34) يقول ج. دريدا : « ينبغي ان تكون هناك مسافة تفصل الحاضر عما ليس هو ليكون هو ذاته . بيد ان هذه المسافة التي تشكله كحاضر ينبغي في ذات الوقت ان تصدع الحاضر ذاته وتخلخل ، مع الحاضر ، كل ما يمكن ان يفهم عن طريقه . واعني كل موجود وبالاخص ما يتخذ في لغة الميتافيزيقا اسم الجوهر والذات . هذا التركيب للحاضر من الاثار هو الاختلاف . » Marges de la philosophie, P. 13 Minuit 1972.

Heidegger: chemins, op. cité.. P. 275 (35)

Beaufret. Dialogue III, P. 206 (36)

ان الوجود كاختلاف منسيّ ، كأفول وانسحاب ، يتستر بكيفيات مختلفة ليفسح المجال لانكشاف (أليّتا) يفكر في الوجود والحضور من خلاله . « فالوجود ، عندما يحجب ماهيته ، يكشف عن شيء آخر وأعني عن الأساس اما في صورة مبدأ و« أرخي » ، أو في شكل علاقات وعلل وأسس . ان الوجود عند انسحابه يخلف من ورائه هذه الأشكال من الأسس »⁽³⁷⁾ . ففي كل مرة يعين الوجود حقيقة الموجود . لا عجب اذن ان تكون مسألة الحقيقة ، كما يؤكد بوفري « هي الموقع الأساس لتمييز عصور العالم »⁽³⁸⁾ . فليست « عصور العالم » إلا الكيفيات المختلفة التي تحدت بها ماهية الحقيقة . انها الصور المتباينة التي اتخذها الوجود لينكشف كحضور : « فال يوناني والمسيحي والمحدث والكوني والغربي ، كل هذه العصور ندركها انطلاقا من خاصية أساسية للوجود ، وهي ان الوجود بما هو حقيقة وانكشاف ولا - اختفاء (أليّتا) ، فهو يخفي أكثر مما يظهر . بيد ان هذا الانسحاب والأفول لماهية الوجود ومنبعه هو الخاصية التي يتجلى فيها الوجود ابتداء . وهذا بحيث لا يتابعه الفكر . فانكشاف الموجود وظهوره يخفي وضوح الوجود ويغلفه . ان الوجود ينسحب عندما ينكشف في الموجود . وهكذا فإن ما يظهر ويضيء ، وأعني الوجود ، يتيه بالموجود ، ولا يعرض الموجود الا في التيه فيقيم بذلك عالما من الضلال . ذاك هو مجال حصول

M.Heidegger: Le principe de Raison, Trad préau, Gallimard 1962. (37)

يقول ج. دريدا : « يطلق على المركز ، وبالتالي وفق نظام خاص ، اسماء متنوعة متباينة . وربما كان تاريخ الميتافيزيقا هو تاريخ لهذه الاستعارات والكنائيات . لكن هذه الاشكال كلها تجتمع في كونها تعين الوجود كحضور بجميع ما في الكلمة من معان ، وباستطاعتنا ان نبين ان كل الاسماء التي اطلقت على الأساس والمبدأ أو المركز قد دلت دوما على ما هو ثابت في الحضور (مثل المثال الأفلاطوني والأرخي والغاية والجوهر والماهية والوجود والذات والترسندتالية والوعي والانسان » .

L'écriture et la différence, PP 410-411 seuil.

J.Beaufret. Dialogue avec heidegger III P. 198 Minuit 1974. (38)

يضيف بوفري : « ليس من قبيل الصدفة ان يحمل أكثر مؤلفات هايدغر جراءة عنوان حول ماهية الحقيقة » .

التاريخ (. . .) ولهذا فإن كل حصول تاريخي أصيل لا يؤول بالضرورة إلا تأويلا خاطئا »⁽³⁹⁾ .

ينظر الاستذكار الى الميتافيزيقا اذن من حيث هي تاريخ حقيقة الوجود . انه ينظر الى الوجود في مختلف الأشكال التي ابتعد بها كي ينكشف على شكل حضور سواء أكان هذا الحضور هو المثال الافلاطوني او الجوهر الارسطي أو اليقين الديكارتي او المعرفة المطلقة عند هيجل . « ان استذكار تاريخ الوجود يفكر في الحدث التاريخي الأصيل كحصول يبتعد كل مرة لاختلاف ماهية الحقيقة »⁽⁴⁰⁾ .

هذا الابتعاد المتجدد المتكرر هو ما يشكل عصور التاريخ (époques) يستعمل هايدغر هذه الكلمة في معناها الفينومينولوجي كما هو عند معلمه هوسرل . المعروف أن هذا اللفظ يعني في منهج هوسرل تعليق الحكم ورفع ، لذا يقول هايدغر : « نستطيع أن نطلق عصور الوجود على هذا الابتعاد المنير لحقيقة ماهيته (. . .) فعنه تصدر الماهية المنتشرة لقدره والتي تشكل تاريخ العالم . كل عصر من عصور التاريخ هو عصريته . وان خاصية الابتعاد والتستر التي يتصف بها الوجود تتأق من صبغته الزمانية »⁽⁴¹⁾ . فعند كل عصر من عصور الوجود « ينكشف عالم من العوامل ، اي تنكشف بالنسبة لانسان ذلك العالم علاقة جديدة للماضي بالمستقبل »⁽⁴²⁾ .

ليست عصور التاريخ اذن مراحل نموه وتطوره . انها ليست عصورا

M.Heidegger: Chemins op cité P274. (39)

Heidegger. Nietzsche II P. 391. (40)

يقول هايدغر : « تولد القرارات الاساسية للتاريخ حسب الكيفية التي تحضر بها الماهية الاصلية للحقيقة » .

De l'essence de la vérité in Questions I P.179.

Chemins op: cité, P. 275. (41)

Beaufret (J): Dialogue op. cité, P. 209. (42)

تتعاقب ويتلو بعضها البعض . « فالتاريخ ليس تعاقبا لعصور وانما هو اقتراب لذات الشيء الذي يعني الفكر في انماط متعددة وفي صيغ متنوعة من المباشرة »⁽⁴³⁾ . ليست عصور هايدغر هي لحظات هيكل moments . ذلك أن هيكل ، وهو في هذا لا يجيد عن التقليد الفلسفي ، يجد موضوع الفكر في الموجود بما هو كذلك وفي كليته ، أي في لحظات الفكر التي تقوده من الخواء الى الامتلاء »⁽⁴⁴⁾ . فتاريخ الفلسفة يسير عنده سيرا تقدماً « والفلسفة المتأخرة تنطوي على كل ما انتجه عمل آلاف السنين . انها حصيلة كل ما سبقها وليس تاريخ الفلسفة الا نمو الفكر منظورا اليه تاريخيا . انه تاريخ مختلف اشكال النمو التي عرفها الفكر بذاته . انه عرض للمحطات ودرجاته كما تعاقبت في الزمن . تاريخ الفلسفة هو هذا التعاقب والتطور في الزمان »⁽⁴⁵⁾ (الابرار من عندي) . انه تطور يحكمه قانون « التجاوز » ، تطور يلغي الماضي ويحافظ عليه في ذات الوقت . بفضل عمل السلب وعبر سلسلة من التوسطات ينقلنا « التجاوز » نحو لحظة اكتمال وامتلاء تصبح فيها الحقيقة يقينا مطلقا ومعرفة مطلقة ، ويتخذ فيها الوجود معناه التام .

يرفض هايدغر ان يكون قانون التاريخ هو قانون التجاوز : « ان القانون الذي يأتينا من اللامفكر فيه لا يؤدي الى اعتناق فكر الماضي وضّمه داخل نمو يتجاوزه »⁽⁴⁶⁾ . ان التاريخ ، كما سبق أن قلنا ، ليس تعاقبا لعصور وانما هو اقتراب لذات الشيء ، بيد أن هذا الاقتراب لا يعني ارجاع التاريخ الى حاضره دائم . انه ، على العكس من ذلك ، ابتعاد عن الاصول :

Heidegger: Chemins, op. cité PP. 175-6. (43)

ذات الشيء هذه ، هذه الذاتية هي ما يسمح بترباط في تاريخ الفكر . فلا يرجع هايدغر العلاقة بين المفكرين الى المفهوم التجنيمي للتأثير ولا يقول بان هذا تأثر بذاك . يقول : « فلا يتوقف مفكر على آخر . بل انه يرتبط معه عندما يفكر فيها يبحث على التفكير في الوجود . وهذا الارتباط هو الذي يجعله قابلا لأن يتأثر بما فكر فيه المفكرون » .

Qu'appelle-t-on penser ? 72.

Identité et différence, op cité P. 291. (44)

Hegel: Leçons, Op, cité P. 109 (45)

Heidegger: Identité et différence, Op cité, P283. (46)

« فتاريخ الوجود ، الذي يعرف تاريخياً بالميثافيزيقا ، يتمثل في هذا التقدم الذي يفلت من يديه لحظة البداية ويضيعها »⁽⁴⁷⁾ . لذا فإن الحوار معه « يقتضي أن يجرر الفكر الذي نقل الينا فيتمكن من العودة الى ما اخترن فيه وأدخر ، الى هذا الذي لم ينفك عن الوجود - هذا الذي يهيمن على التراث منذ بداياته وكان دوماً أسبق منه متقدماً عليه ، دون أن يفكر فيه مع ذلك بوضوح ودون أن ينظر اليه كأصل »⁽⁴⁸⁾ . ليس تاريخ الفلسفة اذن « عرضاً للحظات نمو الفكر » كما ارتأى هيغل وإنما هو عودة إلى الأصول . انه تاريخ جنياولوجي لا يعتمد التجاوز وإنما « الرجوع إلى الورا » . فهذا الرجوع « هو الذي يقودنا الى ميدان أهمل حتى الآن ، وهو اول ميدان يستحق أن يذهب فيه التفكير الى الحقيقة في وجودها »⁽⁴⁹⁾ الرجوع إلى الورا ينطلق من الميثافيزيقا ليلبلغ ماهية الميثافيزيقا ، و« يفضح سرها » .

يتضح لنا الفرق بين هايدغر وهيغل ، في ادراك كل منهما لحركة التاريخ وعلاقة تلك الحركة بأصولها ، إذا ما اعتبرنا الكيفية التي ينظر بها كل منهما الى اليونان . فعلى الرغم من ان الفكر اليوناني بالنسبة اليهما معا « ليس بعد فكريا » « فان هذا » الليس بعد « بالنسبة لهيغل هو » ليس بعد « الوجود كمباشر غير متعين ، وهذا التعريف للوجود يتم من وجهة نظر التوسط المتعين وبالتالي من وجهة نظر التصور المطلق وهذا يعني ، على حد تعبير هيغل ذاته « ان انسان الاغريق لم يكن له ان يعود الى ذاته كما هو الحال بالنسبة الينا . حقا انه كان ذاتا ولكنه لم يكن يعي ذلك . الوجود هنا فكر لكنه لا يعرف شيئا عن ذلك ، وحتى الفكر ذاته لم يع بعد ذلك . فالمحتوى ، اي موضوع الفكر هو الفكر الموضوعي ، الفكر الذي يكتفي بالوجود ، الكلي المباشر . وهذه المرحلة الابتدائية للوعي الاغريقي هي مرحلة الاطروحة ، مرحلة التجريد (. . .) اما علاقة هايدغر فهي مخالفة : فما لم يفكر فيه الاغريق يتحكم في فكر الاغريق وفي مجموع التاريخ . انه اللامفكر فيه (. . .) ان

Nietzsche II op, cité, P. 395.

(47)

Identité et différence, Op cité, PP. 283-4.

(48)

Ibid, P. 285.

(49)

ما انطوى عليه ذلك الفكر صدر عنه الوجود وبداية الفلسفة وكل ما استطاع تاريخ الفلسفة أن ينقله تحت اسم الوجود»⁽⁵⁰⁾.

إن فجر الفكر « يظل معنا بالنسبة لذاته من حيث هو اشراقه أولى . ويأتي المساء كي ينكشف الفجر في حقيقته . التي كانت محجوبة . فإذا كان العالم الاغريقي مهد الفكر وفجره فربما لا يستمد ذلك الفجر عمقه إلا اذا نظر اليه من خلال المغيب»⁽⁵¹⁾ . فليست العودة نحو الاغريق لإبراز « المعجزة الاغريقية » ولا لمعرفة معرفة أكثر اتقاناً . « اننا لا نبحث في الفكر الاغريقي حبا في الاغريق وطلباً للمعرفة وسعياً وراءها : لا نبحث فيهم من أجل حوار أكثر دقة ولكن فيما يمكن أن يرقى من خلال هذا الحوار الى مستوى القول ، ذاك هو ذات الشيء الذي يهم الاغريق ويهمنا بكيفيات مختلفة . ذاك هو ما ينقل فجر الفكر نحو قدر مغيبه . وفقاً لهذا فحسب يصبح الاغريق اغريقاً بالمعنى التاريخي الأصيل (au sens historial) . فليس الاغريق في استعمالنا اللغوية خاصة عرقية ولا موطناً ولا ثقافة او حضارة : الاغريقي فجر قدر انكشف على ضوء الوجود كموجود»⁽⁵²⁾ . ليست علاقتنا بالاغريق اذن علاقة تاريخية ، اننا لا نعثر عندهم على مبدأ تفسيري نعلل به تسلسل الوقائع فيما بعد . « ان استرجاع ما قاله الاغريق معناه أن نجد انفسنا في وحدة القدر الذي هو قدرنا والذي صدر عنه كلام ما انفك يعود نحونا في الوضوح - الغامض للتراث . وحيث أن فليس العالم اليوناني « وراءنا » إلا ظاهرياً ، من حيث هو ماض تاريخي يمكن لعلم التاريخ أن يعرضه علينا . إنه ليس وراءنا بقدر ما يعيننا وهم حاضرننا فيما ينطوي عليه من غموض ، وفيما يقوى عليه من طاقة مستقبلية»⁽⁵³⁾.

H.Birault: Heidegger et l'expérience de la pensée, PP 410-412. Gallimard 1978. (50)

يقول هايدغر : « اننا لا نؤول الوجود الاغريقي من خلال المنظور الميجلي كموضوع لتمثل مباشر يصدر عن ذات لم تدرك نفسها » انظر مقال : هيجل ومفهومه للتجربة
Chemins, P. 190

Beaufret (J). Préface à Essais et conférences (51)

Heidegger: Chemins, P 274. (52)

Beaufret (J). Préface du principe de Raison, PP, 31-2. Gallimard 1962. (53)

قد يرد البعض بأن هذا الحضور الدائم للتراث امر وارد عند هيجل ذاته . وبالفعل فقد رأينا أن تعاقب اللحظات عند هيجل يعني التجاوز أي الاحتفاظ والإبقاء إلى حد أن هيجل يؤكد « أننا في تاريخ الفلسفة لا نكون امام ماضٍ بالرغم من أننا نكون امام تاريخ . اذ ان محتوى ذلك التاريخ يتكون من المتوجات العلمية للعقل . وهذه تتمتع بالضرورة والثبات »⁽⁵⁴⁾ والظاهر ان هايدغر عندما يأبى للتراث ان يكون شيئا مضى وبمجرد موضوع من موضوعات التاريخ ويؤكد انه « يحىء هو بنا لأننا معرضون اليه ولانه قدرنا »⁽⁵⁵⁾ فهو لا يعمل إلا على تأكيد ما يذهب اليه سابقه . بيد أن الأمر على خلاف ذلك . وهو يعود اساسا الى اختلاف مفهومهما عن الزمان والحاضر ، والتذكر والسيان ، والتطابق والاختلاف . فحركة التاريخ الهيجلي كما رأينا هي انتقال من اللاتعيين نحو التعيين ، ومن الخواء نحو الامتلاء ومن النسيان الى التذكر حيث يكون النسيان مباشرة ولا تعيينا ، اما عند هايدغر فيكاد الامر ينعكس . لقد سبق أن رأينا أن النسيان لا يعني مطلقا « الضياع وعدم الاحتفاظ » ، كما ان التذكر لا يعني فحسب استعادة الماضي . لكن الأهم من هذا كله ان التاريخ عند هايدغر ليس حركة تقديمية تنتقل من الخواء نحو الامتلاء . انه على العكس من ذلك حركة « تدع الأصل يفلت من يديها » . ولكن الأصل هنا لا يعني لحظة متمتزة من لحظات التاريخ . ليس الأصل هو البداية الزمنية الكرونولوجية . « إن بداية الفكر الغربي ليست مطابقة لأصله . البداية هي الغلاف الذي يحجب الأصل ويغلفه »⁽⁵⁶⁾ . فالأصل لا يتفك عن الابتداء : « انه يظهر بحيث يسبق كل ما يحدث ، وهو لهذا يأتي بالرغم من تستره ليقترّب من الانسان كموجود تاريخي . ان الأصل لا يمضي ابدا . انه ليس شيئا يمضي ويزول . لذا فنحن لا نلغي الأصل ابدا اذا ما أولينا نظرنا نحو الماضي الزماني التاريخي ، بل اننا

Hegel: Leçons. P. 69.

(54)

Qu'appelle-t-on Penser? P. 117.

(55)

Qu'appelle-t-on penser? P. 154.

(56)

نجدّه في الفكر المتذكر الذي يعمل فكره في ذات الوقت في الوجود الماضي وفي حقيقة الوجود»⁽⁵⁷⁾. انه اذن اصل جنيالوجي « لا يسأل من أي صدرت الاشياء بل ايضا كيف تكونت . انه يعني الكيفية التي تكون عليها الاشياء »⁽⁵⁸⁾ .

ليس الرجوع الى السواء اذن مجرد « عودة تأريخية للمفكرين القدماء »⁽⁵⁹⁾ لإثبات ما قالوه على انه حقيقة اصلية ، على انه اصول . انه ، على العكس من ذلك ، ينظر الى الاصول على انها نسخ والبدائيات على انها تكرار . وهذا لا يعني أنه يرجع التاريخ الى عود لذات الشيء . انه لا ينظر الى التراث كحاضر دائم ، وانما يقف بالضبط عند التباعد الذي يكون فيه الحاضر بالنسبة لذاته . وهو لا يحاول ان يرد التراث الى وحدة اصلية وانما يريد ان يبرزه في اختلافاته . لا ينظر الى التراث على انه حاضر في وقت بعينه وتحدد كذاتية معينة . انه يريد ان يلتفت الى ماض ما ينفك بمضي وحاضر ما فتيء يحضر . ذلك ان « الزمان الحقيقي ، ليس انسياب الزمن ولا حركة صيرورة ، وانما اقامة حاضر يمتد بعيدا نحو الماضي ولا يكون تذكرا له فحسب وانما تنبؤا واستقبالا (. . .) في هذا الزمان يتعاصر الكل ويتساق ولا يتعاقب ويتلو بعضه بعضا »⁽⁶⁰⁾ .

ثم ان هذا « الرجوع » لا يعني « خطوة منعزلة متفردة للفكر وانما حركة الفكر ودربا طويلا يلزم قطعه »⁽⁶¹⁾ . فكما ان تاريخ الفكر ليس تاريخ مفكرين وانما تاريخ الوجود بكامله وكما ان النسيان ليس اغفال مفكر ، ومثلما ان الاستدكار ليس قدرة سيكلوجية ، فالرجوع هنا ايضا هو رجوع الوجود ذاته . انه ذات الشيء الذي يتحرك وينسى ويتذكر ويعود . ولكنه بالرغم

Nietzsche II, P. 391. (57)

Ibid, P. 55. (58)

Identité et différence. P. 287. (59)

Beaufret: Dialoguc, Op. Cité, P. 226. (60)

Heidegger: Identité et différence, op. cité, P. 284. (61)

من ذلك ليس ذاتا تاريخية . فليست علاقة الفكر بالوجود عند هايدغر علاقة ذات بموضوع . ونحن إن كنا نلقى نفس الموقف عند هيجل فانه ينطوي ، مع ذلك ، على كثير من الخلاف : صحيح أن هيجل يوحد بين الذات والموضوع ، مثلما يوحد بين الصورة والمحتوى ، بين الوجود ومعناه . وقد سبق ان قلنا ان المنطق عنده ليس قواعد صورية وانما ما يقوله الوجود ، انه لوغوس الوجود . ان الوجود يدل ويعني بالنسبة لذاته L'Être.Se Dit,Se Singnifie فالمطلق ذات تفكر في نفسها وتعني بالنسبة لذاتها ، وهذا في المعرفة المطلقة وبها . وصحيح ايضا ان هذه المعرفة المطلقة ليست انعكاس الوعي على ذاته كما في الكوجيطو الديكارتى ، وانما انعكاس المباشر على نفسه ، إلا انها عندما جعلت من الوجود موجودا اسمى هو اساس مطلق لكل موجود ، وجعلت من الفكر تمثلا « يؤسس الموجود بما هو كذلك ويقيمه على اساس الوجود المطلق »⁽⁶²⁾ فهي لم تحد عن فلسفة الذاتية : « ذلك ان التمثل يجعل الموضوع ماثلا وحاضرا عندما يستحضره امام الذات . وفي هذا التمثل نفسه تمثل الذات لذاتها »⁽⁶³⁾ . ان هيجل اذن ظل وفيا لديكارت . وهو أثبت ذاتا هي المطلق نفسه .

ليس الرجوع الى الورا اذن استذكار ذات متذكرة . إلا ان هذا الرجوع ليس (كما قد يتبادر الى الذهن لأول وهلة) احياء وبعثا للماضي . لقد سبق ان قلنا ان النسيان عند هايدغر لا يعني الاتلاف والفراغ مثلما ان الذاكرة لا تدل على العثور والامتلاك . فاذا كان التاريخ عند هيجل انتقالا من « الخواء نحو الامتلاء » ، اذا كانت الذاكرة عنده تراكما واغتناء ، وكان تاريخ الفلسفة ، والفلسفة ذاتها ، بناء للمنظومة ، فإن التاريخ عند هايدغر « تحرير للفكر » و« عودة الى ما اختزن فيه وادخر ، الى هذا الذي لم ينفك عن الوجود - هذا الذي يهيمن على التراث منذ بداياته وكان دوما اسبق

Heidegger: Identité... P. 293.

(62)

Heidegger: Hegel et son concept de l'expérience in chemins P. 164. (63)

Idées/Gallimard 1980.

منه . « تاريخ الفكر هدم وتقويض : « فاذا كنا نود ان نتضح لنا مسألة الوجود عن طريق تاريخه ، فينبغي ان ينتعش تراث قد تحجر ، وان يظهر من الشوائب التي عقلت به عندما قطع الزمن . ونحن ننظر الى هذه المهمة كتقويض للرصيد الذي أبقي عليه التراث وادخره واحتفظ به من الانطولوجيا القديمة »⁽⁶⁴⁾ . ليس الاستذكار اذن « اكمالا لنقص في المعارف » ولا زيادة في الاطلاع والمعرفة . وبالرغم من ذلك « فلا ينبغي أن يدرك في معناه السلبي ، فليس التقويض رفضا للتراث وإلغاء له (. . .) انه لا يهدف الى ان يرمي بالماضي في العدم »⁽⁶⁵⁾ . لا يريد ان يفقد التراث للمرة . وانما يريد ان يسترجعه ويملكه ، الا ان التملك تملك لفراغات ، والاستذكار استذكار لنسيان . تاريخ الميتافيزيقا هو مجاوزة لها .

تملك تاريخ الفلسفة اذن هو « نهاية له لبداية الفكر » . الا ان الحديث عن النهاية « لا يعني انه من الآن فصاعدا لن يظهر بعد من يفكر تفكيرا ميتافيزيقيا ، او من يضع منظومات في الميتافيزيقا . كما انه لا يعني بالأولى ان النزعات الانسانية لن تقوم بعد على الميتافيزيقا . ان نهاية الميتافيزيقا التي نعيشها هنا هي بداية بعثها وإحيائها »⁽⁶⁶⁾ . فالذي يفكر في حقيقة الوجود لا بد وأن يتجاوز الميتافيزيقا « بيد ان هذا لا يعني انه يفكر ضد الميتافيزيقا . واذا اردنا ان نستعمل عبارة مجازية لقلنا انه لا يستأصل شجرة الفلسفة . انه يقلب الاساس ويفلح الارض . الميتافيزيقا تظل اول مادة للفلسفة . بيد انها لا تبلغ قط ان تكون المادة الأولى للفكر . ذلك ان الفكر الذي يفكر في حقيقة الوجود مرغم على ان يتجاوز الميتافيزيقا »⁽⁶⁷⁾ . لكن التجاوز « لا يعني الترفع على ، ولا حتى النبذ والإلغاء »⁽⁶⁸⁾ الا انه لا

Heidegger: l'Etre et le temps, P. 39, Gallimard. (64)

Ibid. (65)

Heidegger: Nietzsche II op. cité p 161. (66)

Heidegger: Le Retour au fondement de la métaphysique, P. 26. in Questions I, (67)
Op. cité.

Heidegger: Chemins, P. 174. (68)

يعني كذلك الاحتفاظ والاحتضان . ثم ان التجاوز لا يصدر ، مثله مثل التاريخ والتذكر والنسيان والرجوع ، عن مفكر معزول ، انه ليس حركة متفردة منعزلة . انه يصدر عن الوجود ذاته . لقد سبق ان قلنا ان الميتافيزيقا عند هايدغر لا تعني مبحثا من المباحث الفلسفية ودراسة من بين الدراسات « واغما البنية الأساسية للوجود » . لذا فإن مجاوزتها واكتمالها يغنيان افول حقيقة الوجود « وهذا الافول يتم في آن عن طريق انهيار العالم الذي حددته الميتافيزيقا واكتساح الارض الذي هو نتيجة للميتافيزيقا »⁽⁶⁹⁾. ان نهاية الميتافيزيقا هنا « هي بعثها في اشكال فرعية : بيد ان هذه الاشكال لن تترك لتاريخ المواقف الميتافيزيقية الاساسية الا وظيفة اقتصادية وهي ان تزودها بمواد البناء التي يعاد عن طريقها ، وبعد تحويلها التحويل الملائم ، بناء عالم المعرفة من جديد »⁽⁷⁰⁾.

وعيب التاريخ الهيجلي هو انه افقر هذه الاشكال « فعندما نخلص من الجزئيات وحصر المؤلفات الكبرى وضيق منها ليقحمها داخل مشروعه المنطقي حرم تاريخ الفلسفة قوته التفاضلية différentielle الحية الخلاقة »⁽⁷¹⁾ لقد نظر هيجل الى التاريخ من منظور الوحدة والتطابق وهو لم ير في الفلسفات الا فلسفة واحدة ، الا الفلسفة . يقول : « ما القول في هذه الفلسفات المتعددة التي يقال عنها انها حجة ضد الفلسفة اي ضد الحقيقة ؟ ينبغي ان نرد اولاً انه لا وجود الا لفلسفة واحدة »⁽⁷²⁾ . الحقيقة واحدة « ومنطلق الفلسفة ونهايتها هو ما يتعلق بوعينا المفكر بصفة عامة ، وأعني بمعرفة الحقيقة الواحدة والوحيدة ومعرفتها في ذات الوقت كمنبع لكل ما تبقى »⁽⁷³⁾. لقد نظر هيجل الى تاريخ الفلسفة من وجهة نظر الوحدة فاعتبر

Chemins, P. 82.

(69)

Nietzsche II. P. 161.

(70)

Robinet (A), Dialectique et Histoire de la philosophie in la Dialectique. P. 105 PUF 1969

(71)

Hegel: Leçons, Op, cité. P 113.

(72)

Ibid. P. 36.

(73)

الاختلاف مجرد تعارض وتناقض ورأى في مختلف الفلسفات لحظات تتعارض وتتناقض ، ولكن لتنضم في الأخير الى بعضها البعض . بل ان تعارضها لم يكن ، ومنذ البدء ، الا تحت هيمنة وحدة ، هي وحدة الحقيقة « التي هي منبع كل ما تبقى » . وربما آن الأوان لاستعادة ذلك التعارض ، لا للقضاء عليه وضمه « وانما لكي ننظر اليه من حيث ينم عن ضرورة بحيث يبدو كل طرف من اطرافه مخالفاً للآخر ، بحيث يبدو على انه الآخر ذاته في ارجائه » (74) .

الفصل الثالث

التراث ، الاختلاف والهوية

هايدغر ضد هيجل :
الذاتية والتطابق

□ « ليست الذاتية Le même هي التطابق L'identique . في التطابق يحوي كل اختلاف ، اما في الذاتية فان الاختلافات تنجلي وتظهر » .

M. Heidegger Identité et différence in Question i p 281 Gallimard.

□ « ليست الذاتية هي التطابق . الذاتية هي بالضغط حركة توليد الفوارق والاختلافات ، كانتقال ملئ وملتبس من مخالف للآخر ، انتقال من طرف التعارض للطرف الآخر » .

J. Derrida Marges de la philosophie p 18 Minuit 1975.

□ « إن الذاتية التي تفصلها عن ذاتها مسافة تقطنها بمعنى ما وتشكلها بمعنى آخر ، والتكرار الذي يولد الذاتي ولكن في صورة تباعد ، يكونان من دون ادنى شك ، صميم الفكر المعاصر (...) فما يتجلى في هذا الفكر كأساس لتاريخ الأشياء وتاريخية الانسان ، هو البون الذي ينخر الذاتية والتباعد الذي يصدها ويشد اطرافها » .

M. Foucault, les mots et les choses p 351 Gallimard.

* * *

إذا كانت الهوية ، كما يؤكد هايدغر « قد قدمت دوما على أنها تتمتع

بطابع الوحدة»⁽¹⁾ ، فذلك لا يعني ، كما يقول هو نفسه « أن هذه الوحدة هي الفراغ الذي يدوم ويستمر في انسجام فاطر بعيدا عن كل علاقة . لكن ، لكي تتجلى علاقة الهوية مع نفسها ، ولكي يفهم ذلك التوسط كتوسط ، ولكي يتخذ ذلك التوسط الذي يخترق الهوية مكانه ، لزم الفكر الغربي ما يزيد عن الألفي سنة . ذلك أن الفلسفة المثالية التأملية ، بعد أن مهد لها الطريق كل من لايبنتز وكنت ، هي التي أرست ، على يد فيشته وشيلنج وهيغل ، للهوية اسمها (. . .) ومنذ عصر المثالية التأملية لم يعد من حقنا أن نمثل وحدة الهوية كمجرد انسجام ، وأن نهمل التوسط الذي يتأكد في صميم الوحدة»⁽²⁾ . إن كانت الهوية ترد إلى الوحدة ، فانها الوحدة التي ليست هي ما هي عليه ، الوحدة التي هي اختلاف وتغاير . ومنذ المثالية الألمانية ، وهيغل خاصة ، لم يعد بالإمكان طرح مسألة الهوية بعيدا عن مسألة الاختلاف .

ما يؤكد ذلك هو أن هيغل ذاته ، في طرحه لمسألة الهوية والاختلاف ، يبدأ بأبعاد الموقف الساذج الذي يتمثل وحدة الهوية كانسجام ، ويدرك الاختلاف كتباين بين وحدات مغلقة . وهذا ما يدعوه بالموقف الاختباري .

يعبر هيغل عن وجهة نظر هذا الموقف في كتاب المنطق بقوله : « إن الأشياء المتباينة ، حسب هذا الموقف ، تختلف عن بعضها البعض اختلافا بحيث لا يبالي احدها بالآخر ، ما دام كل منها مطابقا لذاته ، وما دام التوافق يشكل مجال كل منها والعنصر الذي يتحرك داخله » . « ينتج عن ذلك أن الشيء لا يخالف الآخر في ذاته ، بل إن الاختلاف الذي يفصلهما هو مجرد اختلاف خارجي»⁽³⁾ . إن ما يقف عنده الموقف الاختباري هو

M.Heidegger: Identité et différence, op cité p 259.

(1)

Ibid

(2)

J.Hyppolite: logique et existence p 143 PUF 1953.

(3)

التنوع ، هو الأشياء من حيث أن بعضها يتميز عن الآخر . وإذا كان هذا الموقف يعرف الاختلاف كما يعرف التطابق ، الا انه لا يبلغ معرفة الاختلاف الباطني أو الجوهرى ، ولا يدرك التطابق العيني . « فالاختلاف يظل بالنسبة اليه تنوع الأشياء التي لا يبايى احدها بالآخر . (. . .) والكائن يظهر له مجزأ إلى عناصر متعددة . والاختلاف الذي هو اختلاف التطابق يتبعثر في حدود وأطراف متعددة خارجة بعضها عن بعض (. .) وهذا التنوع هو وحدة التطابق والاختلاف »⁽⁴⁾ . وهكذا تقوم الموجودات كل من اجل ذاته ومخالفا للموجودات الاخرى .

هذا الاختلاف من حيث هو تعدد رياضي ليس في نظر هيغل الا تجريدا محضا ، « وسينحصر كل مجهوده في ردّ هذا التنوع الاختباري إلى التعارض والتناقض »⁽⁵⁾ . صحيح أن هيغل لا ينكر هذا التنوع الذي يتحدث عنه الموقف الاختباري ، ومنطقه يشمل لحظة التنوع ولكن كلحظة من بين لحظات اخرى . ولا بد ، في نظره ، من التعارض ، لانه ليس هناك تعدد أشياء متعددة ، واحوال متناهية ومونادات فحسب ، بل لأن كلا من هذه الأشياء يدخل في علاقة مع الأشياء الاخرى ، مع كل الأشياء الاخرى ، بحيث يكون تميّز الشيء تميزه عن كل ما عداه : « فالتمييز العام للشيء هو الذي يربطه بالكون كله ، وهو الذي يرد الاختلافات إلى الاختلاف الجوهرى الباطني ، اي اختلاف شيء أو تعيين عن آخره »⁽⁶⁾ « Son autre .

وهكذا يأتي الفكر ليملاً النقص الذي يعيب التجربة الاختبارية فيفهم التنوع كتنوع ويعطيه مكانته ويجمله في سلسلة من التعارضات الضرورية : « فالتنوع يؤول إلى التعارض من حيث أنه يؤول إلى زوج . في هذا الزوج يرتبط كل طرف ارتباطا جوهريا بآخره ويصبح الاختلاف اختلافا »⁽⁷⁾ .

يقول هيجل : « إن التنوع والتعدد لا يتعش ويحيا الا اذا ذهب به إلى حد التناقض . آتخذ تلقى الاشياء التي تشكلها السلب الذي هو الباعث على الحركة الذاتية التلقائية . . . حينها نذهب بالاختلاف إلى ما يكفي من البعد نرى التعدد قد اصبح تعارضا ، وبالتالي تناقضا » (8) .

هذا الانتقال من التنوع إلى التعارض Opposition يمكن أن يبين على نحوين : فمن جهة ينعكس التنوع في الذات العارفة التي تصبح اساس التعارض وميدانه . ثم إن التنوع الكمي الخارجي يتبلور في الاختلاف الباطني : « وهذا الاختلاف الباطني يصبح هو تعارض الشيء وتناقضه الداخلي » (9) . يقول هيجل : « الاختلاف في ذاته هو الاختلاف الجوهرى . إنه الاثبات والنفي ، الايجاب والسلب ، بحيث أن الايجاب هو علاقة التطابق مع الذات بمعنى أنه ليس سلبا ، اما السلب فهو المخالف من اجل ذاته لكونه ليس ايجابا . فيما أن كلا منهما من اجل ذاته فليس هو الآخر . ولكن كلا منهما يظهر في الآخر ، ولا وجود له الا بوجود الآخر . الاختلاف الجوهرى اذن هو التعارض الذي لا يواجه فيه المخالف آخر بمعنى عام وانما آخره هو . وأعني أن اى مخالف لا يتحدد بتعيينه الخاص الا بالنسبة للآخر ولا ينعكس على ذاته الا بمقدار ما ينعكس في الآخر . والامر مماثل للآخر ، وكل هو آخر الآخر » (10) . وهكذا يكف الانعكاس والتفكير عن أن يكون ذاتيا ليصبح انعكاس المحتوى . وينبغي للانعكاس الخارجى أن يدرك نقيضه في المحتوى ذاته ، وهو يتمكن من ذلك بانتقاله من التنوع إلى التعارض وذلك ليس ذاتيا فحسب وانما موضوعيا كذلك .

الاشياء يعكس بعضها البعض . وهذا الانعكاس المتبادل هو التعارض : « فليست المساواة الا تطابق حدود ليست هي ذاتها ، انها حدود

(8) هيجل : المنطق ، الجزء الثاني . الصفحات ٥٧ و ٧٠ و ٧١ . اوردته دولوز في : G.Deleuze: Différence et répétition, P 46 PUF 1976.

(9) هيبوليت : المرجع السابق ، ص ١٥٠ .

(10) هيجل : الموسوعة الفقرة ١١٩ . اوردته هيبوليت في الكتاب الانف الذكر ص ص ١٥٢ - ١٥٣

لا تتطابق ، واللامساواة هي العلاقة التي تربط حدين غير متساويين . هذان الحدان لا يتفرعان إلى حدود ووجهات نظر متباينة لا يبالي احدها بالآخر . بل إن احدها يظهر في الآخر . التنوع اذن هو اختلاف الانعكاس . او هو الاختلاف ذاته . إنه اختلاف متعين ⁽¹¹⁾ .

وهكذا يكفّ التنوع عن أن يكون مجرد تعدد وتبعثر ، ويمتزج الانعكاس الذاتي بالانعكاس الموضوعي ليصبح الاختلاف اختلافا باطنيا هو اختلاف الماهية وليظهر كتعارض بين نفي وإثبات ، وإيجاب وسلب . فكل تعين سلب . إنه تناقض الموجود المتعين الذي لا يكون مطابقا لذاته الا إذا خالفها . فبينما كان الاختلاف الإختباري مجرد اختلاف كمي لا يمس الا سطح الكائن ، نرى الاختلاف الهيجلي قد بلغ جوهر الاشياء لأنه وضع داخل الهوية فأصبح « التعارض وحدة التطابق والتنوع » . لا تقوم الهوية اذن الا في / ويمعارضتها للآخر *ne se pose qu'en s'opposant* ولا معنى للوحدة الا كتركيب ولا للتطابق الا كاختلاف . ولكن ، ألا يظل الآخر عند هيجل ، بالرغم من كل ما سبق ، تمايزاً وعلاقة منسوجة على ارضية الوحدة ؟ وما منزلة الآخر بالنسبة للذات خارج ضمير الهاء الذي يجبر الآخر نحو الذات ليجعله آخرها ، ويوحده بها ؟

المعروف أن الآخر يشكل في الجدل الهيجلي لحظة استلاب تخرج فيها الذات عن نفسها لكي ترتد اليها وقد اغتنت بذلك الخروج . فلكي يكون الشيء ينبغي أن يكون مخالفا . ولكي يكون مخالفا ينبغي ألا يكون هو ذاته . وهكذا فبما أن الاختلاف يقوم هنا على التعارض ، وبما أن الآخر مجرد مقابل معارض فهو آخر الشيء ، آخره هو ، هذا الآخر (على عكس الغريب والغريبة التي ليست استلابا) لا يمكن قط أن يخون الذات ولا أن يهزها ويصدعها أو يتنطع بالنسبة لها . فلا معنى للآخر إلا إذا عاد ليلحق الكل

(11) هيجل . اورده هيوليت في الكتاب السابق ص ١٥٣

الذي لا يكون هو الا لحظة من لحظاته . والفكر الذي يقوم على الكلية فكر يقضي على غيرية الآخر ويحتضنها . وهو فكر عاجز أن يفكر في الآخر بما هو كذلك دون أن يكون آخره .

إن هيجل لم يذهب بالاختلاف إلى أبعد مدى ولم يذهب إلى التفكير في آخر ليس له آخره ، وبالضبط لأنه لا يمتلك حتى ذاته . (هذا ما يطلق عليه بلانشو اسم المحايد الذي لا آخر له وبالضبط لأنه دوما آخر) . لكن الذات ، في الجدل الهيجلي ، لا تضعيع الاسترجع ذاتها ، وهي لا تفقدها الا لتملكها من جديد .

لخلخلة هذه الذات وهز وحدتها يحاول بلانشو أن يفكر في الهوية خارج كل تطابق ، وأن يدرك الاختلاف بعيدا عن التعارض ، ويذهب بالتناقض الهيجلي إلى أبعد مدى . لذا يميز بين مجرد التناقض وبين ما يطلق عليه مفارقة (كما يميز بين الغرابة والاستلاب ، والمحايد والآخر) . المفارقة تعين وتقيم التباعد الذي لا يمكن قهره . فالتباعد الذي يفصل في الجدل الهيجلي تعيينا عن آخر يصبح هنا تباعدا ينخر كل تعيين ويعدد كل وحدة ليمنع التعيين ويجعل الشيء في بعد دائم عن « ذاته » . وهكذا فبينما يثبت التناقض : أ تساوي لا أ فإن المفارقة تقول : أ لا تساوي أ . الصيغة الاولى انما تثبت ، في حقيقة الامر ، علاقة بين طرفين يتحركان نحو التطابق ويسعيان نحو التوحيد والتركيب ، اما الثانية فإنها تجعل كل طرف يفقد بفضل الآخر كيانه « الذاتي » . التناقض مجابهة تثبت فيها الأزواج طريقها نحو الوحدة ، أما المفارقة فإنها تعمل على تصدع الوحدة ذاتها .

إن الاختلاف الهيجلي ، عندما يقذف به داخل حركة الجدل ، يصبح مجرد لحظة من لحظات الهوية الحقة التي هي تطابق الهوية من الاختلاف . صحيح أن هذا الجدل يسمح للاختلاف بالعمل ، ولكن شريطة خضوعه لقانون السلب : « فالتجاوز الهيجلي يتم بحذافيره داخل الخطاب ، داخل النسق أو في العمل المولد للمعاني . كل تعيين يتنفي ويحتفظ به في تعيين آخر

يكشف عن حقيقته . فمن لا تعين إلى تعين ، ومن تعين نتقل إلى آخر . وهذا الانتقال ، الذي يولده اللامتناهي ، هو الذي ينسج المعنى . وهكذا يقحم التجاوز داخل دائرة المعرفة المطلقة ولا يحيد مطلقا عن حدودها ، ولا يقضي على كلية الخطاب والعمل والمعنى والقانون ⁽¹²⁾ . إن الاختلاف الهيجلي « اختلاف في خدمة الحضور ، وعمل بناء تاريخ المعنى » ⁽¹³⁾ .

التناقض عند هيجل يشكل جوهر الاختلاف وليس مجرد نمط من انماطه . « إن كل التناقض الهيجلي يظهر كأنه يذهب بالاختلاف إلى أبعد مدى ، إلا أن الطريق التي يسلكها هي الطريق التي ترده نحو التطابق ، فتجعل التطابق كافيا لإيجاد التناقض وفهمه . فليس التناقض الهيجلي أكبر اختلاف إلا بالنسبة للتطابق وبدلالته » ⁽¹⁴⁾ . إن التناقض الهيجلي يفهم في افق هوية يسعى الجدل إلى صيانتها وحفظها في نهاية الامر . والاختلاف عنده « يقحم قسوة داخل تطابق مسبق ، فيقاد نحو منحدر التطابق الذي يحمله بالضرورة حيث يشاء ، ويجعله ينعكس حيث يريد التطابق وأعني في السلب » ⁽¹⁵⁾ .

ولكن إن تجاوزنا التناقض نحو المقارقة ، والاستلاب نحو الغرابة ، والآخر نحو الحياء ، والاختلاف المبني على التعارض نحو اختلاف يؤسس التعارض ذاته ، فيبدو أن الحديث عن السوحدة والتركيب لن يعود في استطاعتنا ، بل ربما لا يبقى مجال حتى لإقامة الهوية وتحديداتها ؟ وبعبارة أخرى ، إن نحن رفضنا الاختلاف الهيجلي واستبعدنا هوية التطابق ، فهل يبقى مجال لهوية مغايرة ؟

للإجابة عن هذا السؤال يحاول هايدغر نحت « مفهوم » مغاير عن

J. Derrida: De l'économie resreinte à l'économie générale in L'écriture et la (12) différence p 405. Seuil 1979.

Ibid P 386.

(13)

G. Deleuze: Différence et répétition, op cité P.338

(14)

Ibid P. 73

(15)

الاختلاف ، بحيث لا يظل الاختلاف تحت رحمة الهوية والتطابق ، ولا يقتصر على مجرد التعارض والتناقض .

لقد سبق أن رأينا أن ما يعيب الاختلاف الهيجلي خضوعه لقانون السلب ، وسجنه داخل دائرة المعرفة المطلقة . يتعلق الأمر إذن بتحرير السلب من هيمنة الكل وعدم توقيف عمله بفعل أي تركيب وسجنه داخل منطق التعارض . ها هنا لا تقوم الذات في تعارضها مع الآخر وإنما في اختلافها *ne se pose qu'en se différenciant* . بل إن الذات لا تقوم وتتطابق ، وهي في تباعد دائم عن نفسها . إنها لا تحضر . إن الذات لا تنفك تكون . فليس السلب هنا هو هذا الذي يجيء من خارج ليتعارض مع الذات ، وإنما ذاك الذي ينخرها من الداخل (إن صح الكلام عن داخل) . السلب هو الحركة اللامتناهية التي تبعد الذات عن نفسها . فالسواة $A = A$ ، كما يقول فوكو ، تنطوي على حركة داخلية لامتناهية تبعد كل طرف من طرفيها عن ذاته وتقرب بينهما بفعل ذلك التباعد ذاته . « يتعلق الأمر ببعد إيجابي بين المتخالفين : إنه البعد الذي ينقل أحدهما نحو الآخر من حيث هما مختلفان » (16) .

يظهر أن هذا المعنى « الجديد » للاختلاف ، لا من حيث هو تعارض بين نقيضين ، بل من حيث هو ابتعاد يقارب فيما بين الأطراف المختلفة ، هو المعنى الاشتقاقي لكلمة *différence* . يقول ج. بوفيري : « لتأمل كلمة اختلاف *différence* . هذا نقل فرنسي يكاد يكون حرفيا للكلمة الاغريقية ديافورا . فورا آتية من الفعل فيري الذي يعني في الاغريقية ، ثم في اللغة اللاتينية (*Feri*) حمل ونقل . . . الاختلاف ينقل إذن ، فماذا ينقل ؟ إنه ينقل ما يسبق في الكلمة ديافورا « فورا » أي الحرف ديا الذي يعني ابتعادا وفجوة . . . الاختلاف ينقل طبيعتين لا تتميزان في البداية مبعدا أحدهما عن الأخرى . إلا أن هذا الابتعاد ليس انفصاما إنه على العكس من ذلك ،

يقرب بين الطرفين اللذين يبعد بينهما . لذا كان هيراقليطس يقول عمن لا يكن له المحبة : « إنه لا يعلم أنه لا يتفق مع نفسه الا نتيجة الاختلاف »⁽¹⁷⁾ .

هذا هو معنى الاختلاف الانطولوجي عند هايدغر . فاذا كان الموجود والوجود يتعدان عن بعضهما فلأن احدهما يجيء نحو الآخر . إذا كان الوجود عند هيجل هو اختلافه ، فإن الوجود عند هايدغر ، كاختلاف انطولوجي ، اختلاف الوجود عن الموجود ، يحول دون الحضور أن يحضر ودون الوجود أن يتعين ويتطابق . الذاتية هنا اختلاف الا أن الاختلاف ليس مجرد تعارض بين نقيضين ، انه انتقال : « إن وجود الموجود هو ما « يكونه » الموجود . في هذا الفعل (= كون) تتجلى حركة انتقال »⁽¹⁸⁾ . والاختلاف « هو الذي يبعد الوجود عن الموجود وينقله نحوه »⁽¹⁹⁾ .

هذه الوحدة كحركة لا متناهية للجمع والتفريق ، والإبعاد والتقريب ، هي ما كان هيراقليطس يعنيه باللوغوس . يقول هايدغر : « هذا التوحيد الذي ينطوي عليه فعل « ليغين » لا يعني أننا نكتفي بادراك اشياء نضمها في وحدة ، كما لا يعني اننا نقتصر على جمع الاضداد والمصالحة بينها ، الكل الموحد يعرض امامنا اشياء يتنوع وجودها ويتباين مجتمعة في ذات الحضور مثل النهار والليل ، الشتاء والصيف ، السلم والحرب ، اليقظة والنوم ، ديونيزوس وهاديس . إن هذا الذي ينقل (نحو ضده) ، عبر المسافة البعيدة التي تفصل الحاضر عن الماضي ، إن هذا الديافيرومنون ، هذا ما يعرضه اللوغوس في حركة انتقاله . وفعل اللوغوس ينحصر في عملية النقل هذه ، إنه ما ينقل . الوجود الموحد ناقل وحامل »⁽²⁰⁾ . « فالاختلاف هو اللوغوس

J.Beaufret Dialogue avec Heidegger III. P. 188 Minuit. (17)

A de Waelhens Identité et différence: Heidegger et Hegel. P.235 R.I.P. No52. 1960 (18)

M.Heidegger: Identité et différence op cité P. 305. (19)

M.Heidegger: logos in Essais et conférences PP. 267-8. Gallimard 1980. (20)

الحق ، لكن اللوغوس هو التيه والضلال الذي يقضي على الحدود
الثابتة »⁽²¹⁾ .

نحن امام توحيد لا يصلح بين الازداد « وانما يعرضها أمامنا متباينة
مجتمعة في ذات الحضور » ، وأمام وحدة لا تتوحى لحظة التركيب ، واختلاف
لا يرتد إلى التناقض وهوية لا تؤول إلى تطابق ، فأى معنى يظل للهوية
والحالة هذه ؟ ألسنا فحسب أمام « مشروع هوية ، أو بالأحرى امام بقايا
هوية خلفها الاختلاف الاصيل »⁽²²⁾ ؟ ! الا ينبغي أن نقول ان « هذه الهوية
لا تتمتع الا بوجود ظاهري مفتعل ، وانها من توليد النسق الذي يحمل
المخالف نحو المخالف بفعل الاختلاف ؟ إن الذاتي والمشابه أوهام يولدها
العود الأبدي »⁽²³⁾ !

الذاتية مفعول لعمل الانساق التي يحكمها العود الأبدي . الذاتية هي
عودة الاختلاف . إنها انتقال من مخالف لآخر ، من طرف تعارض للطرف
الآخر ، وهذا بالضبط للقضاء على اطراف التعارض ومحو كل تطابق ، فليس
العود الأبدي للذاتية L'éternel retour du même عودة الامور ذاتها والغاء
الاختلافات . إنه يعني ، على العكس من ذلك أن الغرابة والاختلاف يثبتان
في العودة وعن طريقها . فليست الذات ذاتية الا في / وعن طريق العودة
التي لا تنفك تعود . يقول دولوز :

« إن الذاتية ليست أولية ، إنها مبدأ . ولكنها مبدأ ثان . مبدأ يصير .

إنها تحوم حول المفارق . كل هذا يحدد طبيعة ثورة كوبرنيكية تتيح للاختلاف
امكانية بناء مفهومه الخاص بدل أن يظل تحت هيمنة مفهوم عام مطابق
لذاته . وعندما قال نيتشه بالعود الابدي فهو لم يكن ليعني شيئا غير هذا : إن
العود الابدي لا يمكنه أن يعني عودة المطابق ما دام يفترض ، على العكس

G.Deleuze : faillie et feux locaux in critere No 275. Avril 70

(21)

G.Deleuze: Différence et répétition, op cité. P. 165.

(22)

Ibid.

(23)

من ذلك ، عالما لا مكان فيه للهويات ، عالما يمحي فيه التطابق ويذوب . إن العود هو الوجود ولكنه وجود الصيرورة . والعود الابدئي لا يعمل على ارجاع المطابق . بيد أن العود هو ذاته ما يصير . العود هو أن تصبح الصيرورة ذاتية . فالعودة اذن هي الذاتية الوحيدة ، ولكنها الذاتية كقوة ثانية . إنها ذاتية الاختلاف ، الذاتي الذي يقال عن المخالف ويحوم حوله . وهذه الذاتية التي تتولد عن الاختلاف تتحدد كتكرار» (24) .

2 - هايدغر ضد هيجل :
في الجدل

« الذاتي هو الفكر
والوجود معاً »
بارمينيدس

يتبهننا هايدغر أنه إن كان الحديث الذي اتخذ الفكر بمقتضاه بعداً جدلياً حدثاً تاريخياً ، فذلك لا يعني أنه يوجد وراءنا . انه حدث بالمعنى التاريخي الأصيل Historial فهو لا يوجد خلفنا بقدر ما يمثل امامنا ويشدنا اليه منذ البدايات الأصلية . انه لم يزل يحدث ولم ينفك عن الابتداء . لكننا ، ان قسناه كرونولوجيا ، صحّ أن نقول ان قرناً ونصف القرن يفصلانه عنا . فهو برز وتجلّى بفضل جهود مفكرين امثال فيشته وشلنج وهيغل ، تلك الجهود التي مهّدت لها كنط . بفضل هذه الجهود اتخذ الفكر بعداً آخر وأصبح فكرياً جدلياً⁽¹⁾ . غير أن النمو الكامل للجدل لن يتم بالفعل ولم يرق إلى اللغة الفلسفية إلا مع هيغل في كتاب المنطق .

بفضل الجدل تغيرت الصورة التي كانت قوانين الفكر تتخذها . لقد اثبت هيغل ان قوانين الفكر ، بما هي قوانين الجدل تعني اكثر مما تقول .

(1) انظر على سبيل المثال :

«Identité et difference» in Questions I P 259 Gallimard 1979.

فمبدأ الهوية مثلاً ، الذي يتخذ صورته الرمزية في القضية $A = A$ لا يمكنه مطلقاً أن يضع ما يضعه ما لم يتجاوز فراغ تطابق A مع ذاتها . إن هيجل بينَ أن فكرنا المعتاد ، عندما يقدم نفسه كفكر صادق ، حينئذ لا يخضع مطلقاً لقوانين الفكر وإنما يناقضها على الدوام . فمبدأ الهوية ، الذي يصاغ عادة في صورة مساواة وتطابق ، يعني أكثر مما يقول . انه يشير إلى الذاتية التي تنطوي على اختلاف . صحيح ان هذا الاختلاف الهيجلي يظل محدوداً ولا يتجاوز التعارض والتناقض ، ولكنه يصدع الوحدة المباشرة التي تنطوي عليها الصيغة المباشرة للهوية . فالقضية $A = A$ لا تعني ، بالنسبة لهيجل ، وحدة A مع نفسها بقدر ما تشير إلى أننا لا يمكن أن نفكر في الهوية دون توسط . فبدل أن يكون هذا المبدأ ما نعتقد أنه كذلك عادة ، وأعني القانون الداخلي والمجرد لفكر مجرد ، ينبغي أن يفهم كحركة تتكون عبرها الذاتية .

لقد بلغ الفكر ، بفضل الجدل ، لحظة انفجرت فيها مبادئه لتتجاوز نفسها باستمرار . وما ذلك إلا لأنه بلغ مستوى تمكن فيه من أن يرقى إلى مستواه . عندما أصبح الفكر جدلياً افتتح ميداناً ظل مسدوداً لتحديد ماهيته . بفضل الجدل أصبح بإمكان الفكر ان يفكر في ذاته . أصبح الفكر تفكيراً وانعكاساً ورجوعاً إلى الذات reflexion .

بيد أن هذا الفكر الذي يفكر في ذاته ، ويفكر فيها بما هو فكر ، لم يكن لينفصل ، بما هو تمثيل ، عن موضوعاته . فالفكر لم يبلغ التوسط والوحدة مع موضوعاته الا بفضل الجدل . لذا فإن الحركة الجدلية للفكر ليست عند هيجل مجرد تعاقب لتمثلات وعي الانسان ، تمثلات يمكن أن تكون محل ملاحظة سيكلوجية . بل إن الحركة الجدلية هي حركة الوجود في كليته . كما أن الفكر ليس فكر إنسان بعينه ، انه لا يدور في دماغ فرد بعينه ويجول بخلده . إن الفكر ، عندما اتخذ بعداً جدلياً ، لم يعد تمثلات سيكلوجية . وحينئذ تمثل الفكر كقدرة بشرية فإن ذلك مجرد تجريد . الفكر هو الذي يحدد وجود كل قدرة سيكلوجية . وهو فكر تاريخي لا يكون وليد لحظة

بعينها . ذلك أن هيجل لا يكتفي بأن يفسر الفكر عن طريق « تأويلات سيكلوجية أو باللجوء إلى نظرية المعرفة »⁽²⁾ . إن قوانين الفكر ، بما هي قوانين الجدل ، هي قوانين الوجود . « فالوجود هو الفعل المطلق للفكر الذي يفكر في ذاته . والفكر المطلق يشكل وحدة حقيقة الوجود . انه وحدة الوجود »⁽³⁾ . هل يعني هذا أن هيجل يخرج الفكر عن كل ذات مفكرة ؟ هل يعني أن المثالية المطلقة تغادر « الأرض التي عينها ابو الفلسفة الحديثة » ؟ هل يخرجنا الجدل الهيجلي من فلسفة الذاتية ؟ هل يتجاوز الميتافيزيقا ؟

عندما يحاول هايدغر ان يجيب عن هذه الاسئلة ، ليشق « طريقه نحو فكر بعيد النظر في الفكر » ، ينطلق من سؤال الفكر ذاته ويبدأ بالتساؤل عما نعنيه عندما نتحدث عن « قوانين الفكر ومبادئه » . وعند استنطاقه لهذه العبارة يكشف هايدغر أنها تدل على أن الفكر يخضع في فعالياته لقوانين تضبطه . الفكر موضوع هذه القوانين ، والقوانين هي قوانينه . إلا أن أمراً آخر سرعان ما يتجلى وهو أن قوانين الفكر هي صور أساسية للفكر ، ومبادئ الفكر من هوية وعدم تناقض هي قضايا يصوغ بفضلها الفكر صورته . فهذه المبادئ اذن موضوع للفكر ، ولكن هذه المرة بمعنى ان الفكر يضعها . انها من وضعه . الفكر هو الذات التي تضع هذه المبادئ .

يتضح مما سبق ان الميتافيزيقا ، عندما تتحدث عن مبادئ الفكر ، فهي لا تعني فحسب أن الفكر موضوع لتلك المبادئ وإنما فاعلها وواضعها الذاتي . وهذا ما أوضحه كنت ، بعد ديكرت ، عندما بين أن كل فكر هو في جوهره كوجيطو ، وأن الفكر يفترض دوماً وحدة الأنا - فكر . ان كل تمثّل ، بما هو كذلك ، يعود إلى وحدة الأنا - أفكر . وبالنسبة لكل فكر يكون الأنا في أنا - افكر واحداً بالنسبة لذاته . في وحدة مع ذاته . يكون ذاتاً .

هذا ما أقره فيشته في صيغته الشهيرة أنا = أنا . ان هذه القضية في نظر

Ibid PP 277-8

(2)

Ibid P 279

(3)

فيشته لا تشكل فحسب صورة خاصة من الصور اللامتناهية التي يتخذها مبدأ الهوية وتتخذها القضية $A=A$ كأن نقول كتاب = كتاب ، شجرة = شجرة . بل على العكس من ذلك إن القضية أنا = أنا هي اثبات لفعل الأنا أي للذات التي توضع بفضلها القضية $A=A$ وتؤسس . فالقضية أنا = أنا هي التي تؤسس $A=A$. الأولى أكثر اتساعاً من الثانية لا العكس .

وهكذا إن توقفنا عند قوانين الفكر كما كرستها الميتافيزيقا لنسألها سرعان ما نتبين ان الفكر ليس فحسب موضوعاً تنطبق عليه قوانين ومبادئ وإنما هو ذات تضع تلك القوانين وتؤسسها . والأهم من ذلك أن الفكر الجدلي ، كما أقامته المثالية الألمانية عندما حاول « تفجير » تلك القوانين لتعني أكثر مما تقول لم يفجرها بما فيه الكفاية ولم ينقلها من الأرض التي بذرت فيها ولا من الشجرة التي ترعرعت فيها . ذلك أن الجدل لا يخرجنا من فلسفة الذاتية . وهيجل ، عندما يوحد الفكر والوجود يرد الوجود إلى موجود أسمى هو المطلق ليجعل المطلق ذاتاً .

إن هيجل يحدد الوجود بالذاتي لا العكس . انه يجعل الذاتي علامة من علامات الوجود ويضع مبدأ الذاتية كمبدأ للفكر والوجود . وهذا أساساً لأنه يضع ذاتية بين الفكر والوجود ويوحد بينهما في ذات واحدة . وعندما يطلق على مبحث الانطولوجيا منطقاً ، فذلك لأنه يعين الوجود موضوعاً للفكر . ولأن الوجود وحده يمكن أن يؤخذ كأساس . وهذا من شأن الفكر أن يحققه بفضل قوة الضم والتوحيد (ليجين) التي تميزه . « وإلا فكيف امكن للوجود ان يمثل من حيث هو الفكر ؟ اللهم لكون الوجود يتعين مسبقاً كأساس ، ولكون الفكر من جهته يرى الوجود كأساس »⁽⁴⁾ . إذا كان الجدل الهيجلي منطقاً فذلك لأن موضوع الفكر هو الوجود ولأن هذا الأخير ، منذ أن تحدد كأساس ولوغوس أصبح يستدعي الفكر بما هو مؤسس .

الوجود في الجدل الهيجلي هو إذن موضوع للفكر . انه ما يصنعه الفكر

كأساس . وإذا كان الوجود اساباً فالفكر تأسيس . الفكر « ينظر » الى الوجود كشيء وعلة أولى . انه « النظر » الى الوجود كأساس مطلق لإقامة كل موجود على اساسه ووضعه كعلة أولى لكل الموجودات ، كموجود يؤسس الموجودات .

الوجود عند هيجل هو المبدأ الموحد المؤسس الذي يضم النشأة الكلية للموجودات . لذا فإن المنطق الهيجلي ، الذي هو علم هذا الوجود ، عبارة عن انتو- تيو- لوجيا على حد تعبير هايدغر . والجدل الهيجلي يرّد جميع الموجودات إلى الوجود ويوحد بين هذا أو تلك . فيجعل الوجود موجوداً أسماً هو علة ذاته وعلة أولى لما تبقى : « اننا نعطي هنا لكلمة منطق هذا المعنى الجوهرية الذي يصدق ايضاً على منطق هيجل والذي هو وحده الكفيل بأن يوضحه : واعني انه فكر يؤسس الموجود بما هو كذلك ويقومه داخل الكل المطلق انطلاقاً من الوجود كلوغوس »⁽⁵⁾ . بهذا لا يخرج الجدل عن الميتافيزيقا ولا يتجاوز بنيتها اللاتو- تيو- لوجية . ذلك ، لأن « ما يشكل الميتافيزيقا أساساً هو وحدة الموجود بما هو كذلك منظوراً إليه في شموليته وسموه »⁽⁶⁾ . وان مجاوزة الميتافيزيقا ليست رهينة فحسب بالكشف عن أن قوانين الفكر تعني أكثر مما نقول ، وإنما أساساً بالتفكير فيها لم يفكر فيه الفكر الجدلي ذاته ، وما ظل طبيّ النسيان ، وباعتبار الوجود نفسه علامة من علامات الذات Le même لا العكس . ولكن من حيث ان الذاتي حركة اختلاف . وهذا يعني اعتبار موضوع الفكر « لا الوجود منظوراً إليه من حيث ان الموجود يفكر فيه من خلال الفكر المطلق » وإنما « الوجود منظوراً اليه من حيث انه يخالف الموجود »⁽⁷⁾ ، وبعبارة اخرى لا الوجود بما هو فكر وفكر مطلق وإنما بما هو اختلاف انطولوجي .

Ibid PP. 293-4

(5)

Ibid P. 295

(6)

Ibid P. 282

(7)

3 - هايدغر ضد هيجل :
في مسألة الذاتية

« ان الوعي في « فينومينولوجيا الروح » هو حقيقة النفس ، اي حقيقة ما يشكل موضوع الانتربولوجيا عند هيجل . الوعي حقيقة الانسان والفينومينولوجيا حقيقة الانتربولوجيا . ينبغي ان نفهم الحقيقة هنا بمعناها الهيجلي . في هذا المعنى تكتمل الماهية الميتافيزيقية للحقيقة ، تكتمل حقيقة الحقيقة . الحقيقة هنا هي حضور الماهية ومثلها على انها ما كانت عليه . الوعي هو حقيقة الانسان من حيث إن الانسان يظهر فيه لنفسه في وجوده الماضي ، فيما كان عليه ، في ماضية المتجاوز والمحتفظ به . »

J.Derrida: *Marges de la Philosophie* P.143 Minuit, 1972 Paris.

يبدو لأول وهلة أن مسألة الذاتية le problème du sujet ليست مسألة مطروحة بالنسبة لفيلسوف ينهج نهجا فينومينولوجيا في كتابه الاساس الذي اهداه الى معلمه هوسرل ؛ وان هايدغر لا يجيد عن الفينومينولوجيا ، أي عن فلسفة من فلسفات الذاتية . لهذا فبالرغم مما قاله هو ، وما قيل عن انتقاداته لفلسفة الكوجيطو⁽¹⁾ فاننا نجد عنده ، في ذات الوقت امكانية فلسفة جديدة للآنا⁽¹⁾ . صحيح ان الفينومينولوجيا قد قامت ضد النزعة السيكلوجية ، وأن هوسرل « لم يدخر جهداً في أن يثبت اننا لا نستطيع أن نذيب الأشياء في

الوعي»⁽²⁾ ، ولكن لا ينبغي ان نخلط بين فلسفة الذاتية وسيكولوجيا الوعي . فالذات ليست هي ما استشعره . « ان القيام ضد النزعة السيكلوجية عند هوسرل ، كان يتجه اساسا ضد ادراج الوعي ضمن كائنات الطبيعة . بيد أنه كان يصون الذات ويحفظها في صميميتها داخل المثالية الترنسندنتالية فالذاتية الترنسندنتالية كانت تؤسس كل معرفة . والقصدية التي كان الوعي يفتح عن طريقها ، كان تشكل كمحتوى على مستوى الزمان المحايث . وفي نهاية الأمر فإن افعال التفكير noems وموضوعاته noeses القصدية كانت تتم داخل الوعي المتيقن من ذاته »⁽³⁾ .

لم تكن « القصدية » اذن بكافية لتخرج الوعي عن ذاته ولا لتبعد الفينومينولوجيا الترنسندنتالية عن فلسفة الذاتية . ولكن ألم يمهّد هوسرل ، بالرغم من ذلك ، الى فكر من شأنه أن يقوض فلسفات الكوجيطو؟ صحيح ان الفينومينولوجيا ساهمت ، كما يذهب لفيناس ، في انقاذ الانسان والجهاز النفسي من وضعية العلل الطبيعية . ولكنها « ساهمت كذلك في تطهير الوعي نفسه مما كان يحده كمجال لحالات الشعور : فالقصدية تفرغ الوعي من الشعور ، وتجعل من هذا الفراغ علاقة لا تفتأ تتميز عن اطرافها وتتجاوزها لتكون على استعداد كي تحدد ما يتحدد كموضع شعور»⁽⁴⁾ . ان القصدية افرغت الوعي ، وجعلته دون محتوى . فبفضلها « صفا الوعي ، كما يقول سارتر ، واصبح واضحا كريح شديدة . اصبح الوعي لا يشوبه شيء الا حركته ليخرج من ذاته . ليس فيه شيء الا ديبه خارج ذاته . واذا حدث ما لا يمكن حدوثه ودخلتم « في » وعي ما ، ياخذكم الدوار ويقذف بكم الى الخارج ، قرب الشجرة ، وسط الغبار ، لأن الوعي لا « داخل » له .

(2) سارتر: «فكرة اساسية في فينومينولوجيا هوسرل: التوحيدية، موجود في Situations I. pp.31- 35 Gallimard Paris 19.

(3) Levinas (E): «Sans identité» in Humanisme de l'autre Promme p.109. Fata Morgana Montpellier 1972.

(4) Blanchot (M). «L' Atheisme et l'écriture in Nouvelle revue française. No. 178- 1967

ليس الوعي الا ما فيه خارج . وان هروبه الدائم هذا ورفضه ان يكون جوهرها : ذلك هو ما يجعل منه وعيا . تصوروا الآن سلسلة مترابطة من الانفجارات تنزعنا عن « ذواتنا » ولا تترك لذواتنا الوقت كي تشكل خلفها ، بل على العكس من ذلك ، ترمي بنا من ورائها في غبار العالم الجاف ، فوق الارض الصلبة ، وبين الاشياء ، تصوروا أننا ألقي بنا هكذا وقد اهملنا طبيعتنا في عالم عنيد يناصرنا العداء ولا يكثرث بنا ، عندئذ نكونوا قد ادرکت المعنى العميق للاكتشاف الذي يعبر عنه هوسرل بهذه العبارة العجيبة « كل شعور هو شعور ب . . . » [. . .] اذا حاول الوعي ان يعود الى ذاته ويتحد معها وينغلق على نفسه انعدم ⁽⁵⁾ .

الظاهر اذن ان الفينومينولوجيا ، حتى ان لم تغادر ارض الكوجيطو ، فإنها تمهد لتقويض الاسس التي قامت عليها فلسفات الذاتية سواء « في شكل النزعات التجريبية النقدية » او « الكنتية الجديدة » . يتضح لنا هذا اشد الوضوح عند الفيلسوف الفينومينولوجي الذي استطاع ، وربما لوحده وفي ظروف لم تكن يسيرة ، ان يدخل في حوار مع فلسفات اللاوعي ، كالماركسية والتحليل النفسي . ذاك هو الفيلسوف الفرنسي م . ميرلوبونتي الذي كتب ، وبالضبط تمهيداً لكتاب حول « اعمال فرويد » : « كلما مارسنا الفكر الفينومينولوجي ، وكلما ازدادنا اطلاعا على مشروع هوسرل ، بفضل ما ينشر من اعماله غير المعروفة ، ازداد تمييزنا لها دقة عن فلسفة الوعي الجديدة التي كان يعد بها في البداية [. . .] كلما تقدم هوسرل في تحقيق برنامجي ، فإنه يكشف عن جوانب الوجود التي تعرقل نمو اشكاليته : فلا الجسم الذي هو ذات - موضوع ، ولا انسياب الزمن الداخلي الذي ليس منظومة من وقائع الشعور ، ولا الآخر الذي يصدر عني كجزء مني ، ولا التاريخ ، الذي هو حياتي في الآخر ، وحياة الآخر في ، والذي هو ، مثل الآخر ، موضوع ينفلت مني ، كل هذا لا يمكن ان يفهم كارتباط بين الوعي وموضوعاته » ⁽⁶⁾ .

(5) سارتر: المرجع المذكور آنفاً.

(6) Merleau - Ponty (M) Préface du livre de Hesnard L'œuvre de Freud pp.7-8 Payot

بناء على ما سبق ، يبدو أن هايدغر لن يعمل في « انتقاده » لفلسفات الكوجيطو ، الا على التصريح بما هو ضمني عند معلمه . ولكن ، لنعد من جديد لهذه الجدة التي يبرزها ميرلو بونتي هنا والتي ألح عليها سارتر فيما قبل . فهل الجديد في فلسفة هوسرل جديد فيها بما هي فينومينولوجيا ام بما هي ترنسندنتالية ؟ أليس في اثبات البعد الترנסدنتالي للوعي ما يتناقى وكل جوهرية للأنا وكل امتلاء للكوجيطو ؟ ألسنا نجد عند المثالية الترנסدنتالية كل ما اثبتناه الآن بصدده « نقد » الكوجيطو ؟ : فالنقد الكنطي لم يبق ، هو ايضا ، من الذات الا على الأنا كصورة فارغة ، كضرورة منطقية تصاحب تمثلاتنا . وهذا لأن صورة الامان « التي هي صورة الحس الباطني لا تسمح بأي تمثيل جوهري للأنا . فمذ كنط لم يعد الكوجيطو جوهريا كما كان عند ديكارت ، مذ كنط اصبح الكوجيطو فارغاً لا « داخل » له . ولكن ، وهذا هو المهم ، لا يعني هذا مطلقا ان كنط قوض فلسفة الذاتية ، وهو سيلقي في الاخلاق والعمل ما فقده في النظر وسيكون فقدانه للذات النظرية « على حساب انتعاش الذات الاخلاقية » (7) .

ان تقويض فلسفة الذاتية لا يعني فحسب نقد الكوجيطو . « وفلسفة الذاتية لم تفتأ تتعرض للانتقاد منذ أن ظهرت وليست هناك فلسفة واحدة للذاتية » (8) . كما ان ذلك التقويض لا يعني اخراج الذات عن ذاتها فحسب . ولا يكفي ان نتحدث عن الجسم والغير والتاريخ لنكون خارج « الوعي » . بل ان فلسفات الذاتية حاولت كلها ، بعد أن أقامت الذات كأساس ، أن تخرج عنها . يرى هايدغر ان مسألة « الاخراج » هذه لم تكن ممكنة الا على ارضية تؤسسها فلسفة الذاتية . « فحينما اصبح الانسان ذاتا sujet ، وبمقدار ما اصبح كذلك ، صار في الامكان ان تطرح بالنسبة اليه مسألة معرفة ما اذا كان يريد ويجب ان يظل مجرد أنا مجاني لا يخضع لأي ضرورة ، أم « نحن » ينتمي الى المجتمع ، وما اذا كان يريد ويجب ان يظل منعزلا ام يتسب الى

Lacoue Labarthe (p)- J.L. Nancy L'absolu litteraire p.44, Seuil 78.

(7)

Ricœur (P): op. cit., p.233.

(8)

مجموعة بشرية ، وما اذا كان يريد ويجب ان يكون شخصا داخل معسكر أم مجرد عضو ينتمي الى مجموعة في اطار « جسم اجتماعي » ، وما اذا كان يريد ويجب ان يوجد كدولة وامة وشعب ام انسانية عامة للانسان الحديث ، اما اذا كان يريد ويجب ألا يكون ذاتا الا ككائن حديث فهو كذلك . فحينما يكون الانسان في ماهيته ذاتا حينئذ وحينئذ فحسب ، تطرح امكانية الاغراق في نزعة ذاتية فردانية . ولكن الى جانب ذلك ، لا يكون للنضال ضد الفردانية ، دفاعا عن الجماعية كمجال وغاية لكل مجهود ، من معنى الا حيث يظل الانسان ذاتا »⁽⁹⁾ .

كل المسائل الفلسفية التي عرفتھا الفلسفات الفينومينولوجية والوجودية والشخصانية لإخراج الذات عن ذاتھا ، مثل مسألة الغير والتاريخ والجسم ، لم تكن لتطرح الا لأن تلك الفلسفات كانت فلسفات كوجيطو ! فالإخراج لا يكون الا حيث تقوم الدواخل ، على هذا النحو ، مثلا ، ينبغي ان نفهم عبارة سارتر معلقا على هوسرل : « كل شيء موجود في الخارج ، كل شيء ، حتى نحن انفسنا ، في الخارج ، في العالم ، بين الآخرين . اننا لا نكتشف انفسنا في عزلة ما ، بل في الطريق ، في المدينة ، وسط الجماهير ، شيئا بين الاشياء ، أناسا بين البشر »⁽¹⁰⁾ . بل على هذا النحو ايضا ينبغي أن نفهم كل الانتقادات والتنقيحات التي عرفتھا فلسفة الكوجيطو ابتداء من ديكرت عبر كنت وفيتشه وهيغل حتى هوسرل . . . وسارتر . بل على هذا النحو ينبغي ان تفهم حتى الفلسفات المضادة لفلسفة الكوجيطو والتي قامت ضد الفردانية التي تؤدي اليھا تلك الفلسفة لتؤكد على فلسفة جماعية . ان هذه المواقف المضادة ليست ، في نظر هايدغر ، الا محاولات لتغيير مدلول الذات sujet . فبدل أن تكون تلك الذات فردا قد تصبح طبقة او أمة او دولة او مجتمعا بكامله : « فكل نزعة قومية هي ، على مستوى الميتافيزيقا ، نزعة

Heidegger (M): Chemins p.121 idées/ gallimard 1980.

(9)

(10) سارتر: المرجع المذكور آنفا.

انثربولوجية ، وبما هي كذلك فهي نزعة ذاتية [. . .] . النزعة الجماعية هي ذاتية الانسان على مستوى الكلية ، وهي الصيغة المكتملة لتأكيد هذه الذاتية (11) .

إن معرفة ما اذا كانت فلسفة ما « تغادر بالفعل أرض الكوجيطو » تقتضي ان نسألها كيف يتعين عندها الوجود وكيف تفهم ماهية الحقيقة ؟ ، لا أن نسأل ما إذا حاولت أن تخرج عن الذات والوعي لتهتم « بالجسم والغير والتاريخ » ، بعد أن تضع الذات كأساس . ان الكيفية التي يتعين بها الوجود وتذكر بها ماهية الحقيقة هي التي تحدد عصور العالم . ونحن نقول إن ديكارت أقام فلسفة الكوجيطو « لأن الوجود تعين عنده ولأول مرة كموضوع للتمثل ، ولأن الحقيقة تحددت كيقين للتمثل » (12) . وليس هذا بالأمر اليسير « إذ أن ماهية الانسان نفسها ستتحول [. .] ويصبح الانسان مركزا ومرجعا للموجود بما هو كذلك . ولكن هذا لم يكن ممكنا الا شريطة تحول معنى الموجود رأسا على عقب . [. .] لقد أصبح ينظر الى الموجود في كليته على انه لا يوجد حقا ولا يكون موجودا الا إذا كان موضع تمثيل وانتاج [. . .] أصبح يبحث عن وجود الموجود ويعثر عليه في الوجود - المتمثل للموجود » (13) . مع ديكارت ابتدأ اكتمال الميتافيزيقا الغربية . « والميتافيزيقا الحديثة بكاملها ، بما فيها فلسفة نيتشه ، لن تحيد قط عن تأويل الموجود الذي اقامه ديكارت ولا عن تأويله للحقيقة » (14) . لقد أصبحت الفكرة موضع تمثيل وصارت المعرفة تقوم في وضع شيء ما أمام الذات وانطلاقا من الذات . بهذا خرجت الميتافيزيقا الديكارتية عن الميتافيزيقا التقليدية لتصبح ميتافيزيقا ذاتية بحيث يكون الوجود بمقتضاها وجوداً يُعطى لذات وتصبح الذاتية أساس الوجود . صحيح أن هذه الفلسفة ستعرف بعض التحولات

Heidegger (M): Lettre sur l'humanisme in Questions III p.118 Gallimard 66. (11)

Heidegger: Chemins op.cit. p.114. (12)

Ibid. (13)

Ibid. (14)

كما أن الكوجيطو ، كما سبق أن قلنا ، سيخضع لتعديلات وتقييدات « إلا أن التغيرات الجوهرية التي لحقت الموقف الديكارتي الأساس ، والتي عرفها الفكر الألماني ابتداء من لايبنتز ، لم تتجاوز قط هذا الموقف بأي شكل من الأشكال . بل إنها عملت ، على العكس من ذلك ، على توسيع حملته الميتافيزيقية واضحة بذلك الشروط التي سيعرفها القرن التاسع عشر [...] إنها عملت على تدعيم الموقف الديكارتي الأساس واتخذت اشكالا جعلتها لا تعرف بكل سهولة »⁽¹⁵⁾ .

معنى هذا أن الفلسفة الهيجلية التي سادت ذلك القرن ، بجميع اشكالها ، ظلت تدور في فلك الميتافيزيقا الديكارسية ، وأن هيجل ظل وفيًا لديكار ، حتى وإن كان يدعي أنه « غادر أرض الكوجيطو » . فالمعرفة المطلقة عند هيجل تجعل من المفكر تمثلا « يؤسس الموجود ، بما هو كذلك ، ويقيمه على أساس الوجود المطلق »⁽¹⁶⁾ وهي لم تحدد عن فلسفة الذاتية : « ذلك أن التمثل الهيجلي يجعل الموضوع ماثلا وحاضرا عندما يستحضره أمام الذات . وفي هذا التمثل نفسه تمثل الذات لذاتها »⁽¹⁷⁾ المطلق ذات تفكر في نفسها وتعني بالنسبة لذاتها ، وهذا في المعرفة المطلقة وعن طريقها . المطلق عند هيجل هو الفكر « أي ما هو ماثل بالقرب من ذاته في يقين معرفته بذاته »⁽¹⁸⁾ . والمعرفة المطلقة هي « ذاتية الذات كيقين مطلق »⁽¹⁹⁾ .

المعرفة المطلقة ذاتها لم تحدد عن فلسفة الذاتية ولم تتنكر للتحديد الذي اعطاه ديكارت للموجود كتمثل وللحقيقة كيقين . صحيح أن موضوع الوعي سيتخذ بعداً تاريخياً ، كما أن الفكر سيغتني بالواقع ولن يبقى « فكرا مجردا بسيطا بعيدا عن الواقع » ، وأن الأنا سيحتاج إلى توسط ليرتد إلى ذاته ؛

Ibid p.129.

(15)

Heidegger (M) Identité et différence in Questions I p.293. Gallimard.

(16)

Heidegger: Hegel et son concept de l'expérience in Chemins p.164.

(17)

Ibid. p.159.

(18)

Ibid p.164.

(19)

ولكن كل هذا ، في نظرهايدغر، لم يؤد إلى تحويل الموقف في جوهره ، ولم يطرح الا لأن الانسان اصبح ذاتا ، ولأن الوجود اصبح موضوع تمثّل . فليت مجاوزه الديكارتية زحزحة الكوجيطو وتعديله « ان ديكارت لن يتجاوز إلا بمجاوزه ما اقامه ، اي مجاوزه الميتافيزيقا الحديثة . اي الميتافيزيقا . إلا أن المجاوزه هنا تعني طرح مسألة المعنى في اصوله »⁽²⁰⁾ (الابرار من عندي) .

لن تتم مجاوزه ميتافيزيقا الذاتية اذن بإخراج الذات عن ذاتها ، نحو الغير والتاريخ والعالم ، وانما بإخراج المعرفة عن اليقين ، والمعنى عن التمثّل والمثول والحضور . وربما كان في استطاعتنا أن نقول إن بوادر هذه المجاوزه الفعلية اصبحت تلحظ اليوم في ثورات معرفية اساسية نستطيع أن نجعلها في خمس :

1- الثورة اللغوية : فقد علمنا سوسور « أن اللسان لا يعمل بدلالة الذات المتكلمة » ، وهذا يقتضي أن الذات (اي الذاتية والوعي بالذات) تقطن اللسان ، وتعمل بدلالته »⁽²¹⁾ .

2- ثورة ابستمولوجية : أحلت فلسفة التصور La philosophie du concept محل فلسفة الوعي . بالنسبة لهذه الفلسفة ليست المعاني ماهيات تمثّل بداهة للوعي وانما تصورات ترتبط في بنيات . يقول كافاييس : « ليس هناك وعي مُولّد لمتوجاته اوحال فيها ، وانما هو يظهر ، عن كل مرة ، في الفكرة في مباشرتها فيضيع فيها ويضيع معها [. . .] . فليست فلسفة الوعي هي القادرة على أن تمدنا بنظرية عن العلم وانما هي فلسفة للتصور »⁽²²⁾ .

3- التحليل النفسي : لقد بينَ فرويد أن الوعي عرض من الاعراض وأنه مكان مفعولات المعاني . كما أوضح لاكان أن الذات ليست « ذاتية » الا

Ibid. p.130- 131.

(20)

Derrida (V) Marges p.16 Minuit 1972.

(21)

Cavallès: La logique et la théorie de la science p.76 PVF.

(22)

في مجال معين من بنيتها وهو المجال الذي يكون فيه للذات صورة عن نفسها ، أي مجال الأنا . وأن مجموع المستويات التي تحدد الذات تتجاوز حدود هذا المجال . فالذات ليست هي الإنسان ولا الفرد . إنها ليست نقطة منفردة وإنما بنية معقدة . إنها حامل مفعولات اللاشعور وهي ليست إلا مَعْبَرًا وقنطرة وحاملاً للغة وللتفاعل بين المستوى الرمزي والواقعي والخيالي .

4- الثورة البنوية : وخصوصاً عند لقي - ستروس الذي قام ضد بعض الفلاسفة « الذين يفضلون ذاتاً بدون عقلانية لقيم عقلانية بدون ذات » .

5- الثورة التاريخية كما هي عند نيتشه وفوكو .

لقد حاول كل هؤلاء أن يفصلوا المعنى عن الوعي ويخرجوا المعرفة عن اليقين والمعنى عن التمثل والمثول والحضور ، وأن يثبتوا أن المعاني لا تصدر عن ذات سيكلوجية أو ترنسندننتالية ، وإنما تتولد في اللغة ومنظومات القرابة ومختلف المنظومات الرمزية ، كما حاولوا أن يثبتوا أن الذات ليست فاعلاً وإنما حصيلة مفاعيل . ولعلمهم بذلك قد أسهموا أسهاماً فعلياً في تقويض فلسفة الذاتية %

خاتمة

يطلق هايدغر على التراث الميتافيزيقي « فلسفة الحضور » . وبالفعل ، فنحن نتبين ، من خلال الصفحات السابقة ، أن الكيفية التي تؤرخ بها الميتافيزيقا لنفسها تتم انطلاقا من مفهوم معين عن الزمان ، وأن مجاوزة التراث الفلسفي تؤول في النهاية إلى تفويض فلسفة الحضور هذه ، سواء تعلق الامر بحضور الوعي ومشوله امام نفسه ، أو تعلق بمفهوم القراءة والتأويل وحضور المعنى امام ذات قارئة ، أو تعلق اخيرا بمفهوم الزمان كحاضر أو الكائن كامتلاء ومشول ودوام في الوجود sub-stance .

لقد تبيننا أن الوعي ، في نهاية الامر ، لا يعطي نفسه للفكر ، كما يقول جاك دريدا ، وفي جميع الاشكال التي يتخذها الا كحضور ومشول امام ذاته إنه تمثل ، وإدراك الحضور لذاته . « وما يصدق على الوعي ينطبق على ما يسمى الوجود الذاتي بصفة عامة . فمثلما أن مقولة الذات لا يمكن أن يفكر فيها ، ولم يفكر فيها ، دون الرجوع إلى الحضور كجوهر ، فإن الذات كوعي لم تدرك قط الا كمشول امام نفسها . إن الامتياز الذي يعطى للوعي هو امتياز للحضور»⁽¹⁾ .

لقد ادرك التراث الميتافيزيقي الكائن من خلال غلط معين للزمان هو

Derrida (J): Marges op.cit., p.17.

(1)

نقط الحاضر . والزمان هو الذي أمدّ التراث الفلسفي بمفهومه عن الوجود . لا عجب إذن أن ينصبّ تقويض الميتافيزيقيا على مفهوم الزمان ، وأن يحمل عنوان الكتاب الاساس لهايدغر عبارة الوجود والزمان ولا غرابة أن يحاول معظم الذين سعوا إلى مجاوزة التراث الفلسفي أن يعيدوا النظر في الزمان والتاريخ . ويكفي أن نذكر هنا إشارة ماركس في « الايديولوجيا الالمانية » إلى أهمية التاريخ عندما أكد أن « لا علم الا علم واحد هو التاريخ » وإشارة نيتشه في « ارادة القوة » عندما قال بأن « الفلسفة ليست عنده [. . .] إلا توسيعا لمفهوم « التاريخ »⁽²⁾ هذا الإلحاح على مفهوم الزمان والتاريخ ، أليس هو ما نجده ايضا عند فرويد⁽³⁾ وفي مفهومه للأشعور وفوكو في حفريات و دريدا في « الاختلاف » ؟ !

(2) Neitzsche (F): Volonté de puissance T1 L1 chap. 1 et 112, p.69 Gallimard 34ème éd. 1951.

(3) إن الحاضر بصفة عامة ليس اصليا وإنما هو حاضر يعاد بناؤه ، وليس هناك حاضر حي خالص ، هذه هي القضية الهامة بالنسبة لتاريخ الميتافيزيقا والتي يدعونا فرويد الى التفكير فيها .

(J. Derrida: L'écriture et la différence» op.cit.

الفهرست

9	مقدمة : في مسألة التراث
17	الفصل 1 : التراث ، الكتابة والايديولوجية
19	1- هايدغر ضد هيجل : الميتافيزيقا والكتابة
31	2- هايدغر ضد هيجل : التيه ومكر التاريخ
45	الفصل II : التراث ، الزمان والتاريخ
47	1- هايدغر ضد هيجل : في مفهوم الزمان
57	2- هايدغر ضد هيجل : في تاريخ الفلسفة
79	الفصل III : التراث ، الاختلاف والهوية
81	1- هايدغر ضد هيجل : الذاتية والتطابق
95	2- هايدغر ضد هيجل : في الجدل
103	3- هايدغر ضد هيجل : في مسألة الذات
115	خاتمة

هايدغر ضد هيجل

التراث والاختلاف

من خلال متابعة إحدى المحاورات الأساسية
التي تعرفها الفلسفة المعاصرة ،
يحاول المؤلف أن يرصد في هذا الكتاب
أصول بعض المفاهيم الفلسفية
التي يقوم عليها الفكر المعاصر كمفهوم
الوحدة والاختلاف والتاريخ والايديولوجية ...
وهي مفاهيم لا تبعد كثيراً عن جدالاتنا ولغتنا .



للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - هاتف - ٠٠٩٦١١٤٧١٣٥٧ - ٠٠٩٦١٣٧٢٨٤٧١

توزيع مكتبة السائح - طرابلس - لبنان - هاتف - ٩٦١٣٥٩